

Universidade de Lisboa
Instituto de Ciências Sociais



**Curar o passado: mulheres, espíritos e “caminhos fechados”
nas igrejas Zione em Maputo, Moçambique**

Giulia Cavallo

Doutoramento em Antropologia

Especialidade: Antropologia da Religião e do Simbólico

2013

Universidade de Lisboa
Instituto de Ciências Sociais



**Curar o passado: mulheres, espíritos e “caminhos fechados” nas
igrejas Zione em Maputo, Moçambique**

Giulia Cavallo

Tese Orientada pela Prof.a Doutora Cristiana Lage David Bastos e pelo
Prof. Doutor Ramon Sarró

Doutoramento em Antropologia

Especialidade: Antropologia da Religião e do Simbólico

Financiada por Fundação da Ciência e Tecnologia, bolsa SFRH/BD/46805/2008

2013

Resumo

As igrejas Zione, surgidas na África do Sul no princípio do século XX, representam na actualidade um movimento difundido de forma capilar nos bairros urbanos e nas aldeias do Sul de Moçambique. Os factores que alimentam o crescimento destas igrejas em Maputo são múltiplos e não podem ser desligados uns dos outros. O facto de serem movimentos populares, pouco institucionalizados, permite-lhes uma elasticidade constante que os faz proliferar nos bairros, sobrepondo-se às estruturas familiares, dando vida a pequenos espaços de poder que na dispersão do contexto urbano são mais escassos. Dependendo da visão particular da sua liderança e dos seus profetas, estas igrejas improvisam e reformulam constantemente práticas de cura, segundo os entendimentos dos próprios pacientes, seguindo uma lógica bastante definida. As igrejas Zione não são só lugares de criação de sentido, mas também veículos de uma certa visão local sobre os princípios que regulam as relações entre os indivíduos e entre estes e os defuntos. O é que as pessoas parecem procurar nas igrejas Zione não é uma resistência a um sistema dominante, mas antes a capacidade de fazer parte dele e de ter acesso a um conjunto de possibilidades, entre as quais a instrução e o bem-estar económico e familiar, que só parecem ser concretizáveis através da reformulação dos espíritos que continuam a ser entidades indissociáveis na constituição da pessoa. Assim, a cura Zione reformula e reescreve a história através de dicotomias que se tornaram locais, como tradição/modernidade, civilização/não civilização e rezar/não rezar, ao mesmo tempo que resgata o poder dos antepassados e dos espíritos de cura convertendo-os ao cristianismo. Assim as lógicas locais que estruturam as relações entre vivos, e entre vivos e mortos, reconfiguram-se segundo esquemas onde o cristianismo é marcado como superior, “civilizado” e universal, e desta forma como a religião mais legítima.

Palavras-chave: Igrejas Independentes Africanas, Moçambique, Cura, Espíritos, Mulheres

Abstract

The Zionist churches that emerged in South Africa in the early twentieth Century, represent today a highly widespread movement in urban and rural settings of Southern Mozambique. The factors contributing to the growth of these churches are multiple and intertwined.

The fact that they are popular and un-institutionalized movements make them flexible micro spaces of power (for both men and women) likely to proliferate in local neighbourhoods, where they overlap with family structures. Depending on the particular vision of their leadership and their prophets, these churches constantly improvise and reshape healing practices, according to the patients' own understandings and following a well-defined logic. The Zionist churches are not only places where new meanings are created, but also vehicles of a certain local view on the principles governing relations among individuals and between them and the dead. What people seem to seek in the Zionist offer is not resistance to a dominant system, but rather the ability to be part of it and to have access to a range of possibilities, including education, economic well-being and a stable family. And all this is accessible only through the reformulation of spirits that remain inseparable entities in the constitution of the person. Thus, Zionist healing reshapes and rewrites history inscribing dichotomies that, although borrowed from elsewhere, are now embedded in local cultural logics, such as tradition vs. modernity, civilization vs. non-civilization, or praying vs. not praying. At the same time, they rescue the ancestors' and traditional healing spirits' power, converting them to Christianity. These local logics structure the relationships among the living and between the living and the dead, and reconfigure these relationships according to schemes in which Christianity is marked as "superior," "civilized" and "universal," which makes it, for many, a more appealing religion.

Key-words: African Independent Churches, Mozambique, Healing, Spirits, Women.

A Piergi

Índice

Agradecimentos	v
-----------------------	----------

Capítulo I

Introdução: da África do Sul às costas de Moçambique, o caso das igrejas Zione em Maputo	1
---	----------

Introdução: a cura como purificação do passado e a resistência dos espíritos	1
As igrejas Zione no Sul de Moçambique	4
Os objectivos da investigação	8
Dos Estados Unidos para África do Sul	12
Das minas da África do Sul até às costas de Moçambique	21
O Estado Novo e a aliança com a igreja Católica	28
As igrejas Zione e o pós independência	31
As igrejas Zione na actualidade em Maputo e Matola	34
Entre a cidade e o campo: o Bairro T3	39
Metodologia	43
Estrutura geral da tese	48

Capítulo II

O universo heterogéneo das igrejas Zione em Maputo e Matola e o desejo de ser “moderno”	55
--	-----------

Introdução: a cura da “modernidade”	55
Uma realidade heterogénea	58
A composição das igrejas	60
Os cultos	65
O Bispo Chauque: das palmatórias à “reforma” dos batuques	67
Identidade Zione e o desejo de ser moderno	76
A política da modernização	80
O Pastor Ndembele: o perfeito aluno da Assembleia de Deus	85
O Bispo Ngove: uma nova igreja para tornar Zione mais moderno	95
Conclusão	98

Capítulo III

Pequenas igrejas, grandes mulheres	103
---	------------

Introdução: as mulheres e a liderança Zione	103
---	-----

A construção dos géneros e a mudança do papel feminino em África	108
<i>Svikwembu</i> e mulheres	110
Amélia e Rosita, uma aliança entre irmãs	119
Vovó Josina e a sua equipa de profetas	123
Uma igreja Zione no coração da Cidade de Cimento: a Bispa Cláudia	129
Conclusão	134

Capítulo IV

Anjos e *Mademonio*: as igrejas Zione e o universo dos espíritos 137

Introdução: os “espíritos da tradição” e a interpretação da aflição no Sul de Moçambique	137
Os <i>tinguluve</i>	138
Os <i>svikwembu</i>	143
Os “espíritos maus” e a noção de mal no Sul de Moçambique	146
Espíritos alheios e afinização dos inimigos	154
Zione como religião popular	156
A influência missionária	158
Os anjos ou <i>tintsumi</i>	162
O caso de Angélica: <i>xará</i> e igreja Zione	167
Os <i>svikwembu</i> , anjos ou <i>mademonio</i> ?	170
O Pastor Gabriel: um profeta criado na “casa de curandeiros”	173
O <i>Moya wa Kwetsima</i> , o Espírito Santo	177
Conclusão	181

Capítulo V

Caminhos fechados e dificuldades em “segurar o lar”: as mulheres e os seus maridos espirituais 185

Introdução: as narrativas sobre o marido espiritual ou <i>xindotana</i>	185
O fenómeno do marido espiritual no contexto histórico moçambicano	189
Espíritos, <i>munyama</i> e a dificuldade de “segurar o lar”	198
O “peso da história”: Helena	201
Um <i>xindotana</i> de protecção: Luísa	207
Lidar com dois <i>xindotana</i> : Laurinda	211
A posse pelo marido espiritual: algumas hipóteses interpretativas	215
Conclusão	223

Capítulo VI

O “trabalho de Zione”: a simbologia e os rituais de cura	227
Introdução: o “trabalho de Zione”, o poder espiritual através da matéria	227
A parafernália Zione: a simbologia das cores	234
A vestimenta, as cordas e os acessórios	238
Como se faz o “trabalho de Zione”	244
Sonhos e visões	246
Os gestos, as orações, a música e a dança	249
A água: a limpeza do corpo, a purificação do espírito	251
O uso das gorduras: vaselina, velas e incenso	255
O sacrifício de animais: o <i>gandzelo</i>	256
Vovó Josina e a “saída da tradição”	257
A “saída da palhota”	259
A quebra do pote	260
A reversão das vacinas	262
Conclusão	264
Conclusão. Os desafios da cura	271
Glossário	279
Bibliografia	289

Anexo: CD de Fotografias

Agradecimentos

Esta tese é fruto de um percurso pessoal e profissional que teve início em 2005 quando, por um acaso fortuito, fui seleccionada para ir como voluntária de uma ONG para Maputo. Desde então, a minha vida mudou profundamente. Em Moçambique conheci o meu marido e a partir da minha experiência naquele país decidi retomar o meu percurso de estudos, deixando Maputo e escolhendo Lisboa, que hoje é a nossa casa. Agradeço a todas as pessoas que desde então me acompanham.

A minha mais profunda gratidão vai para todas as pessoas que abriram as suas casas e as suas igrejas em Maputo e T3. Estou grata a todos aqueles que tiveram a disponibilidade de se sentar comigo e contar as suas histórias. Sem eles este trabalho não teria sido possível. Na casa da vovó Josina fui adoptada e tratada como uma filha. Não tenho ainda palavras para descrever o conforto que senti nos longos dias do vaivém de consultas, tratamentos e cultos, mas também de crianças a brincar e de almoços em grande companhia.

Agradeço aos professores que aceitaram acompanhar este meu percurso, à Professora Cristiana Bastos e ao Professor Ramon Sarró. Para mim foi um grande privilégio trabalhar com eles. Agradeço também ao Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Lisboa e em particular a Fundação da Ciência e Tecnologia por ter financiado o meu Doutoramento.

Estou também grata a todos os meus colegas de Doutoramento, Ambra Formenti, Ana Luísa Micaelo, Carmo Daun, Carolina Höfs, Gleiciani Fernandes, Irene Rodrigues, Max Ruben Ramos, Patrícia Azevedo e Raquel Carvalheira, por termos partilhado momentos de dúvidas e ansiedades e lutas durante este caminho. Em particular, agradeço a Irene Rodrigues pela generosidade ao longo destes anos. Com grande dedicação e seriedade, trabalhando e cuidando do seu Xavier, transformou o meu português italianado e deu

novo oxigénio ao meu texto. Ao mesmo tempo ensinou-me que podemos ser generosos durante o campo e que para além de sermos antropólogos, somos em primeiro lugar pessoas que encontram outras pessoas.

Agradeço também as contínuas e constantes trocas com Linda Van de Kamp na Holanda, que sempre foi generosa nos seus comentários, na indicação de leituras e cujo trabalho representa um ponto de referência muito importante para mim. Estou grata também a Daria Trentini, com quem o acaso ou o destino me fez cruzar em Maputo. O seu suporte e os seus conselhos foram sempre fundamentais.

Agradeço profundamente a Marzia Grassi, que sempre motivou e encorajou o meu trabalho e que conhece todos os meus passos em Maputo. Obrigada Marzia!

Agradeço também ao Professor João Pina-Cabral que teve a paciência de ler as minhas primeiras reflexões depois do trabalho de campo e que me fez ver o meu material através de uma nova perspectiva. Estou muitíssimo grata também a Luiz Henrique Passador cujo trabalho conseguiu desembrulhar um nó interpretativo em que eu estava presa.

O meu agradecimento vai também ao Professor Paulo Granjo, a Ruy Lera Blanes e a Rune Flikke que, sem me conhecer, teve a simpatia e a disponibilidade de me enviar os seus textos que se revelaram preciosos.

Em Maputo, agradeço a todas as pessoas que me deram a sua disponibilidade e o seu tempo, ao Professor Gerhard Liesegang por me ter acolhido na Universidade Eduardo Mondlane, à Professora Teresa Cruz e Silva pelas conversas e a simpatia no Centro de Estudos Africanos, e a Jonas Mahumane, veterano nos estudos sobre igrejas Zione, pelas suas sugestões metodológicas. Agradeço também ao Posto Administrativo de Infulene, ao Presidente e ao Secretário da Comissão das Comunidades Religiosas do Posto, ao Bispo Magaia, ao Pastor Marcos Macamo do Conselho Cristão de Moçambique e a todas as pessoas que tiveram a disponibilidade de me dar o seu testemunho. Um agradecimento especial vai para o Arcebispo Ndzevo e o Bispo Mahanjane, que entretanto já faleceram, cujo testemunho é fundamental.

Agradeço profundamente à família de meu marido em Maputo, tio Paulo e tia Tina, que foram pais, tia Helena, tia Sara, tia Anita, tia Eugénia e tia Enia. Agradeço também pelos meses na casa da Laurinda, no Alto Maé. O meu agradecimento de coração vai sobretudo ao meu cunhado Edio Macuacua que me acompanhou incansavelmente entre as igrejas e que se revelou um grande tradutor. Ele é um jovem corajoso e exemplo de que lutando é sempre possível alcançar os nossos próprios objectivos.

Agradeço a dona Virgínia, com ela tive momentos de conforto preciosos que ajudaram nos momentos mais difíceis. Agradeço também à minha avó de coração, Irene Ratti, pelos tantos momentos que partilhamos juntas em Maputo. A sua casa é o meu ponto luminoso em Moçambique desde que lá cheguei em 2005. Agradeço também à minha amiga Sandra de Salles, o seu encontro foi um grande presente.

O mais profundo é o agradecimento aos meus pais. Agradeço todo o apoio e a confiança que eles sempre me deram, apesar da distância e da saudade. Este trabalho é dedicado ao meu padraсто, que se foi antes do tempo, e que foi sempre e será sempre meu pai. Agradeço o carinho e a ajuda de Octávio, meu marido, e todos os passos juntos no meio deste longo desafio. O meu percurso em Maputo entre igrejas Zione acabou por ser também uma forma de conhecer melhor as ruas e os recantos onde ele cresceu. Por fim, agradeço a minha filha Celina, que no meio disto tudo nasceu forte e firme e deu-me motivação e disciplina para levar a cabo este trabalho.

Capítulo I

Introdução: da África do Sul às costas de Moçambique, o caso das igrejas Zione em Maputo

Introdução: a cura como purificação do passado e a resistência dos espíritos

Quando no início de 2010 cheguei a Moçambique, para observar e analisar as práticas terapêuticas das igrejas Zione em Maputo, esperava encontrar algo muito próximo do que havia lido sobre igrejas Zione sul-africanas nos textos de Jean Comaroff (1985) ou de James P. Kiernan (1992). Imaginava que nas igrejas Zione as pessoas curassem as feridas de intensas transformações sociais, tentando repor uma ordem no fluxo contraditório da experiência urbana pós guerra, no meio de relações familiares fragmentadas e disfuncionais que precisavam ser reescritas e reequilibradas. Nas igrejas onde entrei, pelo contrário, não só aprendi o quanto podem os processos terapêuticos ser improvisados e ambíguos, mas também que a cura da pessoa não passa necessariamente pelo estabelecimento de uma coerência de significados ou por um percurso de nominação que cria conforto e uma certa coesão comunitária e familiar. A cura é, em primeiro lugar, a possibilidade de abrir caminhos individuais que o passado – a “tradição” –, com a sua carga de inveja, feitiçaria e espíritos vingativos fechou, impedindo no dia de hoje a concretização de um percurso de sucesso ou, pelo menos, de oportunidades que as pessoas identificam com o termo “modernidade”. Assim, nas igrejas com as quais contactei, os pastores e pacientes não tentavam tanto domesticar a modernidade através dos rituais. Antes pelo contrário, a modernidade, que foi o *leimotiv* das ideologias do regime colonial, mas também do governo socialista da Frelimo logo após a independência, e das políticas de desenvolvimento contemporâneas, é procurada e ambicionada por implicar um processo de afirmação e libertação que nem sempre traz conforto, mas que é um desafio constante, constituindo um investimento económico e emocional notável. Neste percurso, os espíritos familiares e os espíritos alheios

domesticados mantêm-se entidades das quais os indivíduos não podem prescindir para que os caminhos possam ser abertos e levar a um futuro de oportunidades.

O trabalho aqui proposto entra em diálogo e confronta-se em particular com o texto de Jean Comaroff de 1985, *Body of Power, Spirit of Resistance*, fruto de um estudo sobre igrejas Zione entre as populações de língua tshidi da África do Sul na década de 1970. O trabalho de Comaroff faz parte do crescente campo de estudos da resistência que foi inaugurado em meados dos anos 1960 pela historiografia africanista (ver Ranger 1967; Ranger e Kimambo 1972). Com a descolonização dos países africanos, aumentou a atenção dada ao papel activo dos africanos assim como o enfoque na noção de resistência, o que pretendia evidenciar a agência destes últimos ao longo do domínio colonial. Na perspectiva de Jean Comaroff, as igrejas Zione em Mafeking tentariam restaurar uma comunidade coesa, “holística”, segundo as suas palavras, que a experiência traumática da dominação colonial e o surgimento da economia monetária fragmentou inexoravelmente. Esta restauração ocorreria através de um processo de reconstrução ritual que actua sobre o corpo. Ao se oporem à ortodoxia protestante e aos símbolos da dominação, as congregações Zione marcariam a emergência de uma contracultura sistemática. Através do ritual, interpretado por Comaroff como uma forma de resistência, são reendereçados e manipulados os valores e as estruturas de um mundo fortemente contraditório.

Nas igrejas Zione da Maputo contemporânea cruzei-me com uma realidade que me pareceu bastante diferente daquela da África do Sul dos anos 1970 descrita por Jean Comaroff. A história da África do Sul está profundamente marcada pelo regime do apartheid no interior do qual as igrejas Zione se formularam como espaços onde o principal acto terapêutico é a marcação constante de limites entre a comunidade religiosa e a sociedade em seu redor, misticamente entendida como poluída (Kiernan 1992; Flikke 2001). Moçambique, embora esteja ligado de forma significativa à vizinha África do Sul, tem uma história diferente, caracterizada por restrições religiosas durante o regime colonial nomeadamente no período do Estado Novo, e a fase socialista do pós independência caracterizada pelo seu projecto de depuração do país da “tradição” e criação de um Homem Novo, livre do fardo das superstições religiosas. Neste contexto, as igrejas Zione experienciaram momentos de semiclandestinidade e enfrentaram políticas de deslegitimação que ainda hoje continuam, ainda que de forma menos visível.

No contexto específico das igrejas Zione de Maputo e já passados quarenta anos sobre o trabalho de Jean Comaroff na África do Sul, não encontrei a demarcação constante de limites entre a comunidade religiosa e o mundo exterior, ou a tentativa de repor uma certa coesão na sua própria autopercepção com vista a “domesticar a modernidade” através da criação de significados coerentes, de que Comaroff fala. Pelo contrário, cruzei-me com realidades porosas, abertas, em diálogo com outras comunidades religiosas, prontas a reformular-se e a abraçar a tal “modernidade”. Com referência aos trabalhos de Ruth Marshall (2009) e de Linda Van de Kamp (2011), considero que, na actualidade, fenómenos religiosos como o das igrejas Zione - assim como as igrejas pentecostais - já não podem ser interpretados como uma resposta às incertezas da globalização, como uma contramedida para as ansiedades por ela geradas, mas antes são eles mesmos agentes do processo de globalização, que transformam e moldam localmente. Por esta razão considero que a noção de resistência, tal como formulada por Comaroff nos anos 1970 para o caso sul-africano, já não consegue dar conta dos múltiplos percursos e significados que estas igrejas têm no tecido urbano no contexto da Maputo contemporânea. A “modernidade” é ambicionada, procurada, e muitos dos actos terapêuticos visam exactamente “abrir os caminhos” para que este projecto seja concretizável.

Neste sentido, há dois aspectos importante a considerar. Por um lado os processos de cura não possibilitam necessariamente a atribuição de uma coerência, uma completa ressignificação da experiência. Estes processos nem sempre são percursos lineares, coerentes, nem trazem automaticamente alívio ou conforto, pelo contrário na prática são frequentemente marcados por ambiguidades e inúmeras improvisações. Em muitos casos, a cura é também um momento de desafio, de investimento pessoal, emocional e económico, que pode levar a rupturas e desentendimentos. Os pastores Zione, assim como tantos outros especialistas religiosos, vivem e alimentam-se também de uma certo sentimento de desordem que vagueia constante na quotidianidade das pessoas. Para algumas igrejas, a ambiguidade torna-se uma verdadeira política de sobrevivência que traz sempre novos pacientes. Neste sentido, como afirma Werbner (1985), há um certo perigo e alguma limitação ao se interpretar a inovação religiosa unicamente como uma via para a reposição da ordem em sociedades que passam por profundas reformulações, pois acaba por não dar conta das complexidades e contra tendências no interior destes movimentos.

Por outro lado, há um segundo aspecto a considerar, que sobressaiu nas narrativas sobre os espíritos durante os rituais de cura e purificação que observei em Maputo. O que defendo é que o que se pretende domesticar não é tanto a “modernidade”, mas o passado, um passado que as pessoas entendem como indelevelmente marcado pelo peso da “tradição”. Esta “tradição”, juntamente com os espíritos dos mortos que nela viveram, tem que ser lavada e purificada através do corpo dos vivos acompanhados pelos seus espíritos familiares. Desta forma a história é reescrita, reformulada, e os males do presente são projectados num passado durante o qual as pessoas “não rezavam” e praticavam a feitiçaria sem conhecerem, ou aceitarem, a acção libertadora do cristianismo. O cristianismo produz aqui um corte no entendimento da história local, ao mesmo tempo que fornece os instrumentos simbólicos para ter acesso à “civilização” e à “modernidade”, que só podem ser alcançáveis através da “saída da tradição”. Portanto, o que as pessoas parecem procurar nas igrejas Zione não é uma resistência a um sistema dominante, mas antes a capacidade de fazer parte dele e de ter acesso a um conjunto de possibilidades, entre as quais a instrução e o bem-estar económico e familiar, que só parecem ser concretizáveis através da reformulação dos espíritos que continuam a ser entidades indissociáveis na constituição da pessoa. Assim, a cura Zione reformula e reescreve a história através de dicotomias que se tornaram locais, como tradição/modernidade, civilização/não civilização e rezar/não rezar, ao mesmo tempo que resgata o poder dos antepassados e dos espíritos de cura convertendo-os ao cristianismo. É talvez neste sentido que se pode recuperar o conceito de resistência. Se por um lado os espíritos têm que aceitar o cristianismo para recuperar o seu estatuto em relação aos descendentes, por outro, só a sua mediação possibilita o eventual sucesso de um processo de cura. Desta forma, através da aceitação do cristianismo, o poder dos espíritos, maltratados, demonizados ou negados ao longo da história moçambicana, é purificado dos males do passado e restaurado ao abrigo do Evangelho. Contudo, esta purificação espiritual é muitas vezes um processo a longo prazo, repleto de contradições e nem sempre completamente realizável.

As igrejas Zione no Sul de Moçambique

As igrejas Zione, surgidas na África do Sul no princípio do século XX, representam na actualidade um movimento difundido de forma capilar nos bairros urbanos e nas aldeias

do Sul de Moçambique. O seu primeiro desenvolvimento está ligado sobretudo à acção das missões protestantes cujo trabalho começou nas minas sul-africanas. Devido ao facto de o protestantismo ter ficado confinado às regiões meridionais e às zonas fronteiriças com o Zimbabwe e o Malawi, ainda hoje as igrejas Zione estão mais presentes nas regiões centrais e meridionais do país.

Apesar da sua presença esmagadora, as congregações Zione moçambicanas estão ainda pouco representadas nas investigações de saúde pública e académicas (Pfeiffer 2002), bem como nos meios de comunicação. Consequentemente, a falta de conhecimento sobre estas igrejas foi gerando um conjunto de imagens que muitas vezes as mistificam, confinando as suas práticas à população mais marginalizada e aos bairros periféricos. Contudo, como tentarei demonstrar neste trabalho, estas igrejas são transversais às diferentes camadas da população e as suas práticas são fortemente representativas da maneira como a doença e a aflição são entendidas no contexto local.

Com excepção de algumas congregações maiores e mais antigas, em Moçambique as igrejas Zione são realidades bastante circunscritas, autónomas e descentralizadas, ligadas à autoridade local de um/a pastor/a ou bispo/a que ao longo dos anos conseguiu comprovar um poder espiritual e agrupar uma série de ajudantes e seguidores, frequentemente entre o círculo dos próprios familiares. Geralmente, estas igrejas são espaços abertos e fluidos, de passagem, onde as mais variadas categorias de pessoas transitam ou escolhem permanecer, pedindo ajuda. Na zona de Maputo existe uma grande variedade de igrejas Zione, que segundo Agadjanian (1999), respondem todas a uma característica comum fundamental: “a invocação do Espírito Santo e a cura divina efectuada por meio da sua acção milagrosa” (1999:416). De facto, estas igrejas caracterizam-se principalmente por serem de tipo curativo. Os problemas de saúde relacionados com as crianças, a infertilidade e os problemas familiares e económicos, associados à possessão por espíritos maus, constituem a principal motivação para recorrer a este tipo de igreja (Agadjanian 1999; Pfeiffer 2002; Seibert 2005). Tal como a religião “tradicional”, as igrejas Zione também relacionam as causas de infortúnio e de doença com os espíritos malignos e a feitiçaria.

Pfeiffer (2002) resume assim as características das igrejas Zione:

(...) na sua constituição quase todas as AICs¹ se aproximam dos princípios chave do pentecostalismo, incluindo a crença nos poderes curativos do Espírito Santo, na autoridade das escrituras do Novo Testamento, da glossolalia, e das cerimónias e baptismos combinando-os com a aceitação contínua dos entendimentos espirituais locais da aflição e doença” (2002: 178).

As igrejas Zione, em particular, levam a cabo rituais associados sobretudo a desordens espirituais através de acções de purificação e protecção com água, água salgada e cinzas (Kiernan 1978), mas também com o uso de vaselina e de objectos e elementos variados que os seus profetas identificam através de sonhos e visões. Durante os rituais e os cultos, os membros podem recorrer a vestimentas e cordas de várias cores, que para além de serem elementos protectores funcionam também como sinais distintivos da identidade Zione. Característicos dos cultos Zione são também os tambores (*xigubo*), as danças circulares (*diliza*) em volta dos pacientes durante os cultos, a imersão dos pacientes na água do mar para os baptismos, e os rituais de purificação dos espíritos maus.

Em Moçambique as igrejas Zione foram introduzidas durante o período colonial por mineiros moçambicanos regressados das minas sul-africanas e rodesianas. Porém, a sua difusão começou a ser considerável sobretudo a partir da liberalização económica, ocorrida nos últimos anos da década de 1980, e com o fim da guerra civil em 1992, e o consequente enfraquecimento do aparelho do Estado (Cruz e Silva 2002). Hoje, a difusão das igrejas Zione no sul do país está a conhecer uma fase intensa. Já nos dados do censo de 1997, as igrejas Zione surgem como a primeira confissão religiosa das regiões sul e centrais do país (Cahen et al. 2002: 360). Segundo o último censo de 2007, nas províncias do sul – Maputo, Gaza e Inhambane – assim como nas províncias centrais – Manica e Sofala – os aderentes às igrejas Zione constituem a maioria da população, ultrapassando os católicos e os protestantes. Na cidade de Maputo, num total de 1.094.315 habitantes recenseados, 276.259 declaram-se pertencentes a igrejas Zione, 252.694 católicos e 231.565 evangélicos/pentecostais. Nas províncias meridionais o valor sobe claramente, representando os Zione cerca de 35-36% da população total.

A nível prático, é difícil estabelecer uma contagem rigorosa destas igrejas pois muitas ainda não estão registadas oficialmente e também devido à existência de alguma

¹ Igrejas Independentes/Indígenas Africanas. As igrejas Independentes seriam igrejas que se separaram directamente de uma igreja de origem missionária, enquanto as igrejas classificadas como Indígenas teriam uma origem completamente autóctone (Oosthuizen 1966). Estas categorias têm um valor heurístico, mas são claramente limitadas e não dão completamente conta da heterogeneidade destes movimentos.

ambiguidade em relação à sua denominação. Segundo Agadjanian (1999) há uma tendência para identificar qualquer igreja de “caniço”, fora da zona central, da “cidade de cimento”², como Zione, quer por pessoas externas, quer pelos próprios aderentes. Além disso, como afirma Cruz e Silva (2001),

(...) podemos especular a possibilidade que a cobertura nacional de crentes Zione (...) seja maior do que aqui parece estimada, já que o estigma a que as pequenas igrejas estão ainda sujeitas através da inferiorização a que estão votadas por parte de numerosos cidadãos e mesmo de outras igrejas, poderá eventualmente ter influenciado a informação dada para registo estatístico. (2001: 67)

Além da questão da inexactidão das estatísticas, existe de facto uma grande fluidez e elasticidade religiosa em Moçambique. A participação em serviços religiosos Zione não implica necessariamente uma conversão definitiva e a ruptura com congregações anteriores. Pelo contrário, a maior parte das pessoas que frequenta as igrejas Zione são elementos temporários, pertencentes a outras denominações cristãs socialmente mais aceitáveis, como a igreja Católica, a Assembleia de Deus (de origem canadiana, mas nacionalizada moçambicana) ou outras denominações protestantes de origem missionária. Por esta razão, o núcleo duro destas pequenas congregações é constituído pela liderança, que frequentemente tem também ligações de parentesco entre si. Sendo assim, estas realidades cruzam e ampliam relações familiares constituindo pequenos espaços de influência e poder assegurados e mantidos pela oferta terapêutica. Simultaneamente estas são também realidades frágeis, em contínua cisão e transformação, pois para sobreviver necessitam de uma certa autoridade espiritual que num ambiente particularmente competitivo como o de Maputo parecem estar sempre a ser postas à prova. Por esta razão, estas igrejas desenvolvem um discurso de demonização do trabalho dos curandeiros locais e dos espíritos com que estes últimos trabalham, um discurso que é, muitas vezes, estratégico, uma vez que na prática os

² Desde a época colonial que a cidade de Maputo é geográfica e economicamente dividida entre o núcleo central de “cimento”, coração da burocracia e do comércio da capital e originariamente destinado aos habitantes de origem europeia, aos indianos e aos “assimilados”, e a parte destinada às populações negras, sem infra-estruturas e constituída por habitações precárias, como o caniço (Mendes 1985; Araújo 1999; Lachartre 2000; ver também Oppenheimer e Raposo 2007; Vivet 2012). Esta divisão permanece ainda hoje, embora as habitações dos bairros de caniço sejam construídas na sua maioria com materiais mais sólidos, tais como blocos de alvenaria e tectos de zinco. Contudo, a falta de infra-estruturas, de boas condições de transportes, e a predominância do comércio informal conferem a estas áreas da capital uma identidade bastante clara em relação ao centro, sede dos negócios, da política, com prédios e avenidas amplas. De facto, segundo Araújo hoje em dia: “[...] os contrastes entre a área urbana (o “cimento”) e a suburbana (o “caniço”) mantiveram-se e, em muitas situações, agudizaram-se” (1999: 177).

“espíritos da tradição” são recuperados e chamados para “trabalhar” como subsidiários do Deus da Bíblia.

Os objectivos da investigação

Tendo em conta que as classificações de “religião” e “cura” representam um limite na interpretação de fenómenos religiosos em África, o objectivo principal da minha investigação consistiu na observação e análise das práticas terapêuticas oferecidas pelos líderes Zione, na tentativa de compreender a etiologia da doença e a gestão de episódios de aflição no interior de algumas das realidades religiosas mais difundidas no Sul de Moçambique. Partindo da hipótese que as igrejas Zione representam uma nova comunidade, um abrigo e um reforço de comunidades urbanas marginalizadas (Comaroff 1985; Cruz e Silva 2001; Devisch 1996; Kiernan 1990; Seibert 2005; Welbourne e Ogot 1966), pretendia verificar até que ponto em Maputo as igrejas Zione também poderiam ser observadas como realidades sociais distintas, analisando o seu impacto no comportamento e hábitos dos seus frequentadores. Assim, a partir da análise das dinâmicas do fluxo e da transição entre novos membros, pacientes e líderes, o objectivo era avaliar o nível de estabilidade destas congregações.

O projecto de investigação partia assim da hipótese que a difusão capilar das igrejas Zione encontra a sua explicação fundamental na “eficácia cosmológica”³ da sua teologia (Fry 2000: 78). Neste sentido, as igrejas Zione, além de representarem formas de reorganização e solidariedade comunitárias no tecido urbano do pós guerra, oferecem uma manipulação do mundo do invisível em continuidade com as lógicas locais, como argumenta também Jonas Mahumane (2008), o que as torna um elemento fundamental na busca do bem-estar para a população local. Estados de sofrimento ou bem-estar estariam estritamente interligados às relações que um indivíduo mantém com os outros, sejam eles vivos ou mortos.

Segundo Pfeiffer (2002), as igrejas Zione representam uma “ampla reconfiguração do discurso público sobre saúde e a procura de tratamento entre a maioria da população pobre” (2002:176). Na perspectiva do autor, a expansão das igrejas Zione deve-se em primeiro lugar a uma intensificação das disparidades e desigualdades sociais e económicas que foram produzidas pelas políticas do

³ O conceito de eficácia cosmológica faz obviamente referência à teoria da “eficácia simbólica” de Lévi-Strauss (1978).

ajustamento estrutural, em particular depois da guerra civil. Assim, a tensão social gerada encontraria a sua expressão num aumento do medo da feitiçaria e dos ataques de novos espíritos agressores ligados a problemas de fertilidades e familiares. Sendo as mulheres (a maioria dos membros das AICs) as mais afectadas pela crise, seriam também mais propensas a procurar ajuda nas igrejas Zione, não só porque os serviços destas últimas são gratuitos (uma diferença importante em relação aos curandeiros tradicionais), mas sobretudo porque os curandeiros são considerados potencialmente perigosos para elas. Na Gorongosa, como explica Pfeiffer, são geralmente os homens a utilizar os serviços dos curandeiros, sobretudo para fins pessoais, quase sempre anti-sociais (com prejuízo de uma terceira pessoa, ou da família inteira).

Segundo Seibert (2000), a forte adesão às igrejas Zione é representada não apenas pela importância do aspecto curativo, mas também pela oferta de uma nova comunidade. Na sua opinião, no novo contexto socioeconómico urbano, as comunidades religiosas substituíram as antigas famílias extensas rurais, criando novos espaços de identidade social numa situação onde as ligações familiares estão enfraquecidas. De facto, nalguns casos, os contactos estabelecidos no interior da comunidade religiosa ajudam as pessoas a encontrar trabalho e a abrir pequenos negócios (Cruz e Silva 2001). A rápida urbanização, devida à forte migração rural-urbano, representa um factor importante ligado ao crescimento do fenómeno Zione no seio da cidade de Maputo. Uma boa parte da migração para a cidade nos anos 1990 foi devida à longa guerra civil que afligiu o país durante 17 anos (ver Vivet 2012). Na actualidade, a crescente desigualdade social e económica vem também contribuir para o aumento do medo da feitiçaria e dos espíritos malignos. Desta forma, a cura divina representa um importante mecanismo de recrutamento de novos convertidos. Para Adgadjanian (1999) o factor identitário e comunitário apresenta-se também como um dos aspectos fundamentais da atracção pelas igrejas Zione. Estas igrejas apresentam uma dimensão etnocultural que se estrutura a partir da dicotomia “tradicional”, “preto” e o mundo importado, “moderno”, “branco”. Por consequência, as igrejas Zione reflectem e interpretam o conflito entre as tradições locais de origem rural e as normas urbanas. Os elementos “tradicionais” presentes na igreja facilitam o ajustamento cultural e a integração social dos migrantes rurais.⁴

⁴ Esta tese é apresentada também por Devisch (1996) no seu estudo sobre as igrejas curativas em Kinshasa, e Jonker (2000) relativamente à igreja Zione na Zâmbia.

Peter Fry (2000) critica a perspectiva funcionalista que enfatiza a ligação do crescimento das igrejas Zione com a necessidade da população de viver em comunidade e reconstruir novos laços sociais depois da longa guerra civil. Como argumenta também Ana Bérnard da Costa (2004), as redes familiares não foram completamente destruídas, elas ainda representam um importante ponto de referência socioeconómico e “as relações familiares parecem reorganizarem-se em função de estratégias de sobrevivência económica” (2004:336). Não por acaso, segundo Cruz e Silva (2001), as redes sociais construídas em redor de uma identidade religiosa constituem em meio urbano uma realidade importante para a sobrevivência das famílias e dos próprios indivíduos. As igrejas Zione parecem oferecer uma espécie de família a mais (Fry 2000). Além disso, como já foi sublinhado por Adgadjanian (1999) para o caso de Maputo, a fluidez e o “trânsito religioso” (Maués 2003) são intensos e as comunidades religiosas não são estáveis, nem nitidamente identificáveis.

Na opinião de Fry (2000), a força atractiva das igrejas Zione não está relacionada com a marginalização e a carência das populações, mas deve-se antes à sua teologia, à força da sua “eficácia cosmológica” em que somente o Espírito Santo possui a capacidade de aliviar eficazmente o sofrimento humano, mantendo a interpretação da aflição no seio das relações sociais, incluindo vivos e mortos, tal como na perspectiva da religião tradicional. A visão cosmológica tradicional não só não é negada, como é positivamente redireccionada num novo sentido através da acção pacificadora e definitiva do Espírito Santo. Além disso, Fry sublinha que na doutrina Zione a doença, ou o sofrimento, não são apenas atribuídos à maldade alheia como acontece na religião tradicional, mas são relacionados também com um possível pecado cometido pelo próprio sofredor. Acredita-se que quem obedece às regras se imuniza contra as acções do demónio (ou dos espíritos maus), contra a ambição e as invejas alheias. O infortúnio pode ser também uma punição de Deus, devido à incapacidade do crente em observar as regras da sua igreja. Segundo Fry, as igrejas Zione celebram assim o conceito de um indivíduo autónomo, íntegro e responsável, diferente da “pessoa da tradição”, isto é, este indivíduo sofre ou é feliz dependendo da sua capacidade de seguir a doutrina da igreja.

Por isso, as igrejas Zione posicionam-se como antitradicionalistas: se na “tradição” o indivíduo é visto como uma personalidade social, contrariamente, na “civilização” Zione existe um processo de individualização, baseado na relação do indivíduo com a doutrina da sua igreja. Como irei mostrar ao longo da minha análise

nos capítulos subsequentes, considero que a ênfase de Fry nos aspectos teológicos das igrejas Zione é pertinente, contudo, julgo que a sua interpretação sobre a cura Zione não evidencia suficientemente a complexidade do universo espiritual com que estas igrejas se relacionam e trabalham, o que nem sempre torna a sua oferta terapêutica linear e uma solução espiritual definitiva. Tal como os curandeiros “tradicionais”, hoje em dia os pastores e profetas Zione têm também uma identidade ambivalente, ligada a práticas de manipulação do mundo do invisível, potencialmente perigosas, que os aproximam uns aos outros. Vale a pena recordar que junto com a proliferação destas igrejas, há um crescimento paralelo das igrejas pentecostais, sobretudo de origem brasileira (Van de Kamp 2011) e de variadas tipologias de curandeiros, como a multiplicação de placas publicitárias de serviços de medicina tradicional nas ruas de Maputo indicam. Não é por acaso que a maioria dos pacientes que entrevistei nas igrejas Zione já tinha consultado curandeiros, mas não tendo obtido sucesso, acabou por experimentar a alternativa Zione. Como afirmam Feierman e Janzen (1992), os pacientes estão efectivamente imersos numa multiplicidade e heterogeneidade de opções terapêuticas que às vezes os estudos focados num único especialista religioso tendem a ofuscar.⁵ Por exemplo na Gorongosa, no centro do país, a par do crescimento das igrejas pentecostais e independentes, há um aumento excepcional de mulheres iniciadas na prática de curandeiro (Schuetze 2010). Assim “Longe de se anularem um ao outro, estes desenvolvimentos religiosos são reflexos um do outro” (2000:4). Por esse motivo, volto a sublinhar, é necessário ter em conta a existência de um fluxo constante de pessoas entre várias denominações e ofertas de cura, mesmo quando o enfoque é o caso específico das igrejas Zione, na medida em que o que importa é a busca de uma solução para o sofrimento.

Como afirma Schuetze, cujo trabalho tem o valor de ser uma análise transversal entre práticas tradicionais e igrejas pentecostais na região da Gorongosa, o sentido que as pessoas partilham é que o mundo está desequilibrado e dominado por forças negativas que criam uma desordem espiritual e consequentemente uma desordem social. Ashforth (2005) descreve uma situação semelhante para o caso do Soweto, na África do Sul, enfatizando o conceito de “desordem espiritual” que alimenta a multiplicação de especialistas religiosos das mais variadas tipologias. Acho que é neste sentido que se pode interpretar a proliferação das igrejas Zione, num contexto sociopolítico onde

⁵ Relativamente ao caso moçambicano, ver Meneses (2004).

parece haver mais espaço para criar novas congregações e gerir assim um micro poder, estabelecendo novas alianças nos bairros e nas aldeias. De facto, no presente trabalho faço também referência a alguns estudos da antropologia da incerteza (Geschiere 1997; Ciekawy e Geschiere 1998; Granjo 2009; Moore e Sanders 2001; Ashforth 2005; Niehaus 2005) que nos últimos anos foi-se definindo como um pólo importante na análise da religião em África.

Em suma, os factores que alimentam o crescimento destas igrejas são múltiplos e não podem ser desligados uns dos outros. O facto de serem movimentos populares, pouco institucionalizados, permite-lhes uma elasticidade constante que os faz proliferar nos bairros, sobrepondo-se às estruturas familiares, e dando vida a pequenos espaços de poder que na dispersão do contexto urbano são mais escassos. Ao mesmo tempo, dependendo da visão particular da sua liderança e dos seus profetas, estas igrejas improvisam e reformulam constantemente práticas de cura, segundo os entendimentos dos próprios pacientes, entendimentos que seguem uma lógica bastante definida da qual irei falar detalhadamente no Capítulo IV. Sendo assim, as igrejas Zione não são só lugares de criação de sentido, mas também veículos de uma certa visão local sobre os princípios que regulam as relações entre os indivíduos e entre estes e os defuntos, que continuam a definir profundamente o percurso e as decisões dos vivos. Como irei mostrar, o entendimento local sobre doença e sofrimento é também uma narrativa, escrita sobre a história e sobre o passado em direcção ao qual são projectados os males do presente.

Este assunto será retomado mais a frente, para dar agora lugar a uma secção que considero ser importante, dedicada a uma breve contextualização histórica, pois como venho dizendo, as igrejas Zione não são um fenómeno absolutamente novo em Moçambique, mas antes uma realidade religiosa profundamente enraizada na história do país e da África austral.

Dos Estados Unidos para África do Sul

As origens das várias igrejas Zione espalhadas pela África Austral nos dias de hoje remontam a uma igreja fundada em Chicago, no estado de Illinois (E.U.A), em 1896 por um pregador de origem escocesa, educado na Austrália, chamado John Alexander Dowie – a Christian Apostolic Catholic Church. Segundo Comaroff (1985), a igreja de

Dowie reivindicava a restauração de uma igreja originária e a fundação de uma cidade teocrática no Lago Michigan, Zion City.⁶ O objectivo era construir uma comunidade fechada e incontaminada, longe da experiência contraditória e alienante do trabalho operário que caracterizava os subúrbios de Chicago naquela época. Desde a sua origem a cura divina das aflições, através da imposição das mãos, foi a metáfora mais penetrante da cultura de Zion (Comaroff 1985: 179). Segundo o “apóstolo” Dowie a cura tal como era descrita nos Actos dos Apóstolos deveria ser recuperada na igreja e nas suas práticas. O caso de Dowie não é isolado, mas insere-se numa época histórica em que movimentos religiosos heterodoxos no seio do protestantismo floresceram sobretudo junto das classes urbanas empobrecidas. Entretanto, no século XIX, tal como afirma Ashforth (2005: 178), a África do Sul era um dos lugares mais intensivamente evangelizados do planeta. O aumento do trabalho assalariado que se seguiu à descoberta de diamantes e à escavação das minas, o início das políticas discriminatórias e o declínio da hegemonia dos reinos locais, fizeram com que os negros sul-africanos partilhassem experiências comuns com a classe operária norte-americana, em particular afro-americana, onde o pentecostalismo estava a ter maior sucesso. As trocas e a comunicação entre os dois países foram numerosas desde logo e com a difusão do cristianismo na África do Sul começou a desenvolver-se uma certa identidade africana, para além das barreiras étnicas, sobretudo graças ao diálogo com algumas igrejas afro-americanas. Muitos daqueles que sucessivamente foram líderes políticos entre os africanos tinham sido líderes de igrejas independentistas, assim como aconteceu nos Estados Unidos (Flikke 2001: 105).

Segundo Maxwell, o pentecostalismo, do qual tem uma noção abrangente, compreende também o movimento Zione porque o revivalismo experimentado por algumas igrejas missionárias, como a Dutch Reformed Church, era particularmente adequado ao contexto dos centros urbanos sul-africanos.

Não tendo necessidade de um edifício ou da presença de pessoal eclesiástico, [o pentecostalismo] estabeleceu-se nos bairros, afastando as pessoas do alcoolismo, da pequena criminalidade e da corrupção. Nascia assim uma contra-sociedade em que os crentes, novamente capazes, negros ou brancos, reordenaram a sua vida social em volta dos encontros da igreja e da família nuclear (...) (1999: 248).

⁶ A cidade ainda existe nos arredores de Chicago. Ver www.cityofzion.com (acesso 05/08/2013) e sobre a sua história ver www.zionhs.com (acesso 05/08/2013)

Um trabalho pioneiro sobre as igrejas Zione e os movimentos religiosos independentistas em terras sul-africanas é o celebre *Bantu Prophets*, do missionário Sueco Bengt Sundkler (1961[1948]). Embora esta obra tenha uma preocupação teológica com o “sincretismo” das igrejas Zione (o que foi alvo de polémica e debate ao longo dos anos que se seguiram a sua publicação), constitui ainda hoje um testemunho importante sobre as primeiras comunidades Zione em África.

Os primeiros movimentos religiosos independentistas ocorreram a partir de denominações missionárias, e sobretudo no seio das igrejas Metodistas, onde os africanos experienciavam já uma barreira racial no acesso a posições de liderança. O fenómeno separatista era acompanhado por uma intensificação da comunicação com algumas igrejas afro-americanas⁷ e a adopção da sua filosofia de resistência passiva, ligada também à actividade de Gandhi, iniciada na África do Sul em 1906 (Flikke 2001: 110). Flikke, com referência ao trabalho de Chirenje (1987) salienta a influência histórica da experiência negra nos Estados Unidos e do trabalho dos líderes das igrejas afro-americanas na África do Sul desde 1890. Por exemplo, em 1892 o Reverendo Broke Mokone saiu da igreja Metodista Wesleyana e lançou a Ethiopian Church of South Africa, segundo o slogan “África para os africanos”, ligado ao movimento consciência negra de W.E.B. Dubois e Marcus Garvey.

De acordo com Maxwell (1999), no estudo das assim ditas Igrejas Independentes ou Indígenas Africanas (AICs), ainda hoje continua a ser ignorada as implicações históricas derivadas do facto destas igrejas terem emergido do movimento global pentecostal. É geralmente aceite que este tipo de tradição teve a sua primeira concentração numa capela liderada pelo afro-americano William Joseph Seymour, em Azusa Street, Los Angeles, em 1906.⁸ Segundo Maxwell, o pentecostalismo é um fenómeno global, uma colecção de idiomas sobre a doença e a cura, o mal e a pureza, que tem grande

⁷ Em particular, as primeiras igrejas independentistas estavam ligadas à African Methodist Episcopal Church, com sede em Filadélfia, como reporta Sundkler (1961: 54). Relativamente a este assunto e à importância do factor afro-americano no surgimento das igrejas independentes em África, ver Sanneh, 1984. Hastings (1979, 1994 e 2000) também salienta a ligação entre igrejas africanas e movimentos religiosos euro-americanos, reconsiderando também o papel das próprias missões em terras africanas. Na sua perspectiva, igrejas independentes e missionárias encontram-se ao longo de um espectro de cristianismo popular uma vez que as missões foram também elas, em boa parte, fundadas e difundidas através do trabalho de africanos.

⁸ No contexto cristão, a Pentecoste, com referência aos Actos dos Apóstolos 2, 1-11 é o dia de comemoração da descida do Espírito Santo sobre os apóstolos de Jesus Cristo. O dia comemora também o nascimento da igreja como primeira comunidade cristã. As igrejas que baseiam a sua doutrina na Pentecoste, enfatizam o dom do Espírito Santo e a possibilidade deste operar através da mediação dos crentes.

ressonância entre pessoas que partilham experiências históricas comuns de marginalização das religiões *mainline* e dos valores do capitalismo industrial. De facto, muitos movimentos africanos encontram as suas origens em formas revivalistas norte-americanas ou europeias que dão maior atenção à cura, tal como é descrita nos Actos dos Apóstolos. Para Maxwell, o pentecostalismo explodiu na África do Sul da mesma maneira que o Metodismo tinha feito uma década antes. Etherington (1979) parece ser da mesma opinião: nas comunidades metodistas, a ênfase particular de Wesley na pregação por parte dos membros comuns “providenciou um canal ideal para o impulso evangélico espontâneo” (1979:115). Sendo assim, o metodismo preparou um terreno fértil para o crescimento dos movimentos cristãos autóctones. De facto, embora estes movimentos religiosos independentistas “aparentemente tivessem um crescimento espontâneo e rápido, que inicialmente escapava ao controlo geral, expandiram-se ao longo de redes congregacionais preexistentes” (Maxwell 1999: 247). Sundkler reporta algo interessante relativamente à ligação entre Pentecoste e o fenómeno Zione. Parece que Dowie baseava a sua doutrina na imersão triuna e na cura divina, deixando a Pentecoste, e portanto a mediação do Espírito Santo, de lado. Segundo reporta Comaroff (1985), o pregador não tinha muita simpatia para com estados de consciência alterados, e esta terá sido umas das principais razões para as sucessivas divisões no interior da igreja norte-americana. Na África do Sul, os africanos da primeira igreja Zione aceitaram logo o baptismo do Espírito Santo, dando ênfase ao Pentecoste, “contudo, como tinham grande ligação ao nome «Zion», na sua nova fase, decidiu-se chamar a igreja pelo nome de Zion Apostolic Church” (Sundkler 1961: 48).

Assim como nos Estados Unidos, em África estes fenómenos religiosos independentistas tiveram, de início, conotações especificamente urbanas, ligadas às minas, onde era levado a cabo um intensivo trabalho de evangelização por várias denominações cristãs. Como o caso moçambicano vem sucessivamente demonstrando, os trabalhadores começaram a difundir estas mensagens nas suas aldeias, estendendo estes fenómenos religiosos ao contexto rural.

Em *Bantu Prophets*, Sundkler opera uma categorização das igrejas independentistas que se tornou famosa e gerou um grande debate acerca da sua aplicabilidade. É claro que a nível prático (é o próprio autor a alertar acerca disto), as categorias confundem-se e nem sempre são claras, além disso as igrejas experienciam fases diferentes, o que as pode aproximar ou afastar de uma primeira categorização. Contudo, a nível heurístico, e apesar das suas limitações, considero que vale a pena dar

conta desta categorização, sobretudo com vista a uma melhor contextualização histórica. Sundkler define “etiópicas” (1961: 53) como as igrejas independentes que se separaram de igrejas missionárias brancas, principalmente por questões raciais. A primeira igreja deste tipo parece ter surgido na área de Witwatersrand em 1892 (1961:38). A Etiópia era a metáfora de uma África independente, de um antigo reino cristão, havendo claras referências bíblicas (Salmo 68: 31; Actos dos Apóstolos 8: 27) em que a menção à Etiópia era interpretada como uma promessa de evangelização de África. As igrejas que incluem nos seus nomes os termos “Zion”, “Apostólico”, “Pentecostal” ou “Fé”, são agrupadas por Sundkler na segunda categoria geral definida “zionista”⁹, simplesmente porque os seus líderes e seguidores se auto-nominam “*ama-ziyoni*”, os Zione (p. 54). A atitude destas últimas igrejas em relação às igrejas missionárias é diferente das igrejas etiópicas, pois ao mesmo tempo que existe uma grande estima para os líderes norte-americanos de Zion, também há um repúdio pela comunidade branca local, vista como ritualmente poluída. Isto porque as igrejas de tipo zionista baseiam a sua doutrina em rituais de purificação e numa série de prescrições rituais que os distinguem da sociedade mais ampla. Segundo Sundkler, as igrejas de tipo zionista estão particularmente direccionadas para combater o uso dos medicamentos tradicionais e os espíritos que os adivinhos possuem. Contudo, esta luta é travada com as mesmas armas que fazem parte do antigo “arsenal” zulu. Por esta razão, Sundkler define estas igrejas como “nativistas” e afirmou serem “a ponte através da qual os africanos são levados de volta para o antigo paganismo donde saíram” (1961: 55), uma frase que gerou grande polémica entre os estudiosos que se seguiram.

É claro que estas categorizações são limitadas e que o trabalho de Sundkler surgiu numa época em que havia uma certa ansiedade classificatória destes movimentos em contexto africano, como exemplificam os sucessivos trabalhos de H. W. Turner (1969) e Barrett (1968).¹⁰ Embora em 1964 tivesse proposto uma tipologia dos movimentos religiosos africanos, num ensaio de 1978 Fernandez critica abertamente as classificações estereis e as interpretações demasiado intelectualistas, incapazes de compreender as perspectivas e as “imagens” locais que constroem o quotidiano e dirigem as acções das pessoas. De acordo com Fernandez, tais imagens deveriam ser o

⁹ Para o contexto moçambicano, preferi utilizar o adjectivo Zione e não zionista, que é mais frequente na literatura anglófona, simplesmente porque os meus interlocutores se autodefiniam Zione e nunca em Maputo ouvi utilizar o termo zionista.

¹⁰ Relativamente ao percurso histórico interpretativo dos fenómenos religiosos em África, ver Ranger (1989), Sarró (1993 e 2009) e Maxwell (2006).,

ponto focal da investigação, pois a maior parte das teologias dos movimentos religiosos africanos não se baseia numa doutrina explícita e codificada, mas é experiencialmente vivida, através da música, da estruturação do espaço ritual, e das imagens que se entrançam no pensamento e nas acções. Contudo, como Jean Comaroff aponta, na África do Sul desenvolveu-se de facto uma categoria religiosa local bem definida, *basione* em tshidi, ou *amazzone* em zulu, associada à camada social mais marginalizada e a uma certa crítica da ortodoxia protestante.

Em 1976 saiu um segundo texto de Sundkler, *Zulu Zion*, fornecendo mais detalhes históricos para a reconstrução da implantação deste tipo de movimentos religiosos na África do Sul. Em 1897, inspirado pela pregação de Dowie, P. L. Le Roux, um missionário da Dutch Reformed Church, começou a pregar entre os Zulu na zona de Wakkerstroom. Em 1903, o pregador deixou a Dutch Reformed Church e estabeleceu a primeira congregação Zione entre os Zulu. Na realidade, o primeiro alvo da sua pregação fora a comunidade branca, contudo foi entre os negros que encontrou maior resposta, pois a centralidade sobre a cura ia ao encontro do entendimento pragmático da religião dos africanos. Assim, foi através da Dutch Reformed Church que surgiu a primeira igreja Zione na África do Sul. Parece que neste contexto o nome Zion foi estabelecido a partir de um livro de hinos holandes (morávio) chamado *Zion Lidere* (Sundkler 1976: 30).

Sundkler (1976: 15) afirma que na origem dos movimentos Zione na África do Sul encontra-se no esforço conjunto de missionários e populações negras, que trabalharam juntos ao longo de anos. Le Roux viria a deixar o movimento, abraçando outro mais claramente ligado à Pentecoste, a igreja Apostolic Faith Mission fundada em 1908, e cujo sucesso crescia num momento de grande depressão económica em que os próprios africanos estavam a experimentar uma elevada taxa de desemprego (Maxwell 1999). Assim, criou-se um espaço para que, dentro da igreja Zione, pudesse emergir uma liderança africana através da figura de Nkonyane. Desde o princípio que o movimento Zione institucionalizou a instabilidade, e as secessões entre grupos foram sempre constantes (Sundkler 1961; Comaroff 1985). Segundo Maxwell (1999), é precisamente no contexto da sua natureza interdenominacional que têm que ser encontradas as origens nos rituais e tabus característicos das igrejas Zione.

Segundo Etherington (1979: 120), um dos factores principais que levou a independência religiosa dos africanos foi o declínio de oportunidades seculares para liderar. Na África do Sul, ainda durante o século XIX tinha-se desenvolvido uma classe

africana camponesa economicamente relevante, porém este crescimento ficou esmagado pela opressão política e económica do século XX. Na região de Natal, por exemplo, os cristãos negros possibilitaram a transição para uma nova economia, sendo os primeiros a utilizar o arado, a construir casas de blocos e a cultivar algodão. No século XIX, os pastores religiosos negros recebiam salários muito baixos e não era do seu interesse dedicarem-se exclusivamente à pregação. Portanto, não parece ser uma coincidência que o interesse africano na liderança das igrejas tenha crescido quando começaram a declinar as oportunidades para outro tipo de liderança. Inicialmente não havia grandes razões para que os líderes desviassem as suas doutrinas das doutrinas missionárias e abraçassem ortodoxias mais rígidas (como o caso das igrejas separatistas de tipo etiópico). Segundo Etherington, é difícil discernir tendências Zione na África do Sul antes do século XX. Para este autor, as igrejas Zione estariam já afastadas dos movimentos norte-americanos e europeus, pois, apesar do seu nome e de terem tido uma organização inicial de fundamentalistas americanos brancos, desde cedo apresentaram um forte elemento da religião tradicional nguni. De acordo com Sundkler, foi particularmente a partir de 1913, com o decreto do *Native Land Act* que restringia de forma gritante o acesso às terras por parte das populações negras, que começou a aumentar exponencialmente o fenómeno das igrejas bantu independentes (1961: 33). Quando, a partir de 1926, a barreira da cor se tornou legal, e o acesso a vagas de trabalho qualificado foi negado aos negros, causando uma forte onda de desemprego, as formas religiosas independentistas aumentaram de forma exponencial.

Desde o principio que as igrejas Zione foram identificadas como as igrejas dos pobres e marginalizados pelas elites protestantes (Comaroff 1985). Assim, começaram a constituir uma categoria específica, denominada *basione* em tshidi (*amaziyone* em zulu e *mazione* no sul de Moçambique) em contraposição com a ortodoxia protestante. Como irei demonstrar, esta tensão existe ainda hoje em Moçambique, bem como existe também uma tentativa de deslegitimar as igrejas Zione, que, apesar disso, continuam a crescer e a ser um movimento religioso relevante para a população.

A tese principal de Jean Comaroff na sua interpretação do fenómeno Zione entre os Tshidi da África do Sul é que este constitui uma forma de contracultura, especialmente em oposição ao protestantismo *mainline*. É mesmo em contraposição à ortodoxia protestante, em particular ao Metodismo, que as igrejas Zione definem os seus símbolos, a sua parafernália e os seus cultos. Este assunto será aprofundado no Capítulo VI, por enquanto interessa-me sublinhar esta linha interpretativa do

movimento Zione como forma de resistência cultural num contexto de dominação colonial, de discriminação racial e de forte transformação económica e social. Nesta linha interpretativa, em que em parte também se insere Kiernan (1992), as igrejas Zione constituíram-se como comunidades fechadas, onde a poluição da “modernidade” é purificada e filtrada, restituindo o equilíbrio nas relações entre os indivíduos. Na página 175, Jean Comaroff escreve:

o crescente repúdio da igreja era também o repúdio simbólico pelo sistema mais amplo (...) O surgimento das Igrejas Independentes (...) objectivou um esquema cultural que ia dar uma voz mais explícita ao conflito inerente à experiência partilhada do trabalho assalariado”.

Assim, as igrejas Zione representaram uma tentativa de reconstruir uma coerência perdida na experiência avassaladora da colonização e da “modernidade”. Comaroff reconhece o valor do trabalho de Bengt Sundkler, pois, além de algumas limitações interpretativas, inseriu o fenómeno das Igrejas Independentes Africanas no contexto mais amplo da época, em particular em relação à crescente política do Apartheid.

É precisamente esta perspectiva que a presente tese quer desafiar através do caso das igrejas Zione contemporâneas em Maputo, propondo uma complexificação interpretativa deste fenómeno religioso. De facto, o enfoque específico sobre as práticas de cura e a etiologia da doença neste contexto permitiu elaborar uma análise não reducionista. Se é verdade que, por um lado as igrejas Zione representaram uma tentativa de reordenar e reequilibrar uma ordem social perdida na violência da colonização, na sua prática geram mecanismos de domínio que podem ser igualmente opressivos. Muitas vezes os processos de cura não se constituem em linearidade, nem são coerentes, mas baseiam-se em improvisações e ambiguidades que fomentam inseguranças. Além disso, como os capítulos que se seguem tentarão demonstrar, as igrejas Zione na actualidade, pelo menos relativamente ao contexto de Maputo, constituem realidades muito mais porosas e abertas à “modernidade” do que aquelas descritas pelos autores que trabalharam na África do Sul em meados do século XX e na década de 1970, como é o caso de Jean Comaroff. A razão de ser destas pequenas igrejas não se reduz a uma forma de resistência cultural, mas liga-se profundamente à necessidade de manipular o universo espiritual segundo uma ordem hegemónica onde o cristianismo parece ter uma posição de superioridade indisputável. Só desta forma se explica a sua grande difusão nos anos que se seguiram à dominação colonial.

Num ensaio de 1978 James Fernandez já tinha levantado reservas acerca da redução destes movimentos a formas de resistência ao poder (sobretudo colonial), como uma primeira literatura sobre AICs tinha sustentado (Balandier 1955; Lanternari 1963). Segundo este antropólogo, as igrejas independentes ofereceram estruturas através das quais os africanos puderam aprender novos papéis políticos. Para Fernandez é metodologicamente fundamental começar pelas imagens africanas e aprender o que estas implicam e em que estão imersas. Os africanos persistiram na crença que a religião é instrumental e explicativa deste mundo. As imagens do corpo e o idioma da doença podem ser usados por comunidades de cura para construir uma nova ordem social.

Portanto, muitos destes movimentos não seriam exactamente formas de protesto, mas dariam vida a espaços onde as pessoas têm acesso a poderes espirituais num sistema religioso novo e onde são configuradas novas formas hegemónicas. Ranger (1986) sublinha a importância de dissolver as barreiras entre o sócio estrutural e o cultural na análise dos movimentos religiosos africanos, e sustenta a necessidade de dar mais atenção ao aspecto religioso, pois o significado final de tais fenómenos reside no facto de serem religiosos, portanto dotados de ambiguidade, uma riqueza de significados e possibilidades funcionais (tal como nas culturas pré-coloniais). O pluralismo das práticas e crenças resulta, nesta perspectiva, numa forma de adaptação eficaz, uma camuflagem deliberada para dar conta da multiplicidade das transformações e experiências (MacGaffey 1981).

Como já foi reportado, Etherington demonstrou (1978) que poucos Zulu estavam interessados na Palavra de Deus até que os britânicos derrotaram o exército de Chaka e subjugaram os Zulu ao poder colonial. Segundo Ashforth (2005), o que resultou central nesta transformação foi a reconstituição do lugar dos antepassados nos mundos visível e invisível. Assim o cristianismo, em vez de banir as “superstições” relativas à agência invisível das substâncias, tornou-se pelo contrário um recurso de poder para os indivíduos, as famílias e a comunidade que tentava lidar com estes perigos (2005: 182). Na perspectiva de Ashforth a história do cristianismo na África do Sul é também a história de uma luta pela a segurança espiritual num mundo de feiticeiros. Portanto, o cristianismo foi adoptado para adquirir poderes divinos para resolver problemas quotidianos que antes eram território dos antepassados. Contudo, os antepassados não desapareceram e a história do mundo espiritual ao longo do século passado foi a história dos espíritos a serem integrados, subordinados ou rejeitados pelo poder representado na Bíblia cristã. Apesar do impacto do racismo e das políticas coloniais ter sido importante

no surgimento destas igrejas, estes factores por si só não explicam completamente a história da adaptação africana ao cristianismo. De facto, hoje em dia as igrejas Zione são umas das expressões mais significativas de cristianismo na África austral. Segundo Ashforth, tal prende-se com o facto de conseguir responder à tentativa contínua de lidar com os perigos, as dúvidas e os medos acerca dos poderes ocultos. Ao longo dos capítulos tentarei argumentar esta tese continuando a dialogar com os autores supracitados. A minha intenção, por enquanto, é a de contextualizar o surgimento do fenómeno Zione, que desde as suas origens teve natureza transnacional e foi-se estruturando através de referências diferentes, não últimas, a visões locais particulares acerca dos espíritos e da sua relação com os vivos. A partir da África do Sul o movimento Zione começou a difundir-se pelos países limítrofes através do fluxo constante de trabalhadores das minas.

Das minas da África do Sul até às costas de Moçambique

Sobre as origens e a história das igrejas Zione em Moçambique os documentos são escassos, com a excepção de alguns documentos de administradores coloniais (Freitas 1957 e Branquinho, 1967) e da Polícia de Segurança Pública (Figueira 1966) que permitem perceber quais foram as primeiras igrejas independentes cristãs fundadas em Moçambique. Até agora não existe nenhuma monografia histórica específica sobre igrejas Zione em Moçambique, mas alguns trabalhos sobre igrejas protestantes (Helgesson 1994; Cruz e Silva 1996; Harries 1998 e 2001) possibilitam já alguma reconstrução histórica.

A peça fundamental para a introdução das igrejas Zione em Moçambique é representada pelas minas sul-africanas onde muitos trabalhadores originários de Maputo, Gaza e Inhambane entraram em contacto com uma intensa actividade de evangelização protestante. Os últimos anos da década de 1880 conheceram uma rápida aceleração da migração de homens moçambicanos para as minas sul-africanas, sobretudo a seguir à descoberta de ouro na região de Witwatersrand em 1886, o que incrementou a necessidade de mão-de-obra (Helgesson, 1994: 64). No início do século XX, a migração para as minas tornou-se uma realidade preponderante entre as famílias moçambicanas que viviam ao sul do Rio Save. Naquela altura, os trabalhadores moçambicanos constituíam cerca de 50% da força de trabalho negra.

Nas minas, muitos homens aprenderam a ler e escrever e a utilizar pessoalmente o texto bíblico nas suas línguas vernáculas. A partir das minas, estes mesmos homens começaram a difundir a mensagem do novo texto nas suas aldeias de origem. Por esta razão, como escreveu Cruz e Silva em 2001, o movimento Zione em Moçambique surgiu sobretudo a partir das zonas rurais, numa passagem inversa à da vizinha África do Sul. Patrick Harries (1998; 2007), cujo trabalho é em grande parte dedicado ao estudo da Missão Suíça em Moçambique, põe em evidência a passagem fundamental das minas às aldeias e às costas urbanas moçambicanas. Segundo o historiador, a popularidade do cristianismo subiu ainda mais quando em 1899 mais de 6000 migrantes voltaram do Witwatersrand devido à instabilidade política na África do Sul. A vaga de imigração cristã transformou o Sul de Moçambique num alvo novo para a evangelização missionária. Contudo, desde logo os pregadores moçambicanos começaram a introduzir as suas visões e perspectivas particulares da mensagem cristã, afastando-se dos centros missionários. Muitos levavam para casa um conhecimento “imperfeito” do evangelho, como julgavam os missionários e, assim, uma boa parte da energia missionária na região era investida em corrigir e disciplinar este conhecimento (Harries 1998). Os missionários protestantes, que em Moçambique se distinguiram da igreja Católica pela sua atenção à classificação e tradução das línguas locais, pensavam que através do controlo da alfabetização podiam exercer uma grande influência nas forças da mudança social (Harries 2001: 409). Mas na verdade, as missões acabaram por ter um controlo limitado na difusão da leitura. Segundo Harries, a capacidade de leitura não pode ser interpretada simplesmente como oposta à oralidade. De facto, entre os mineiros e os pregadores manteve-se central a leitura em voz alta que dava vida a formas comunitárias de leitura. A leitura era um acto interpretativo, uma maneira de construir significados informada pela experiência. Desta forma, os mineiros começaram a desenvolver as suas próprias interpretações enquanto entravam em contacto com as igrejas separatistas sul-africanas. Assim como afirma Harries, no texto bíblico os mineiros encontraram referência a profecias, sonhos e visões, a práticas de purificação e sacrifícios de animais pelos quais os missionários não pareciam interessados, antes pelo contrário, o que ia ao encontro das necessidades espirituais dos africanos.

Durante a primeira década do século XX, com a implantação da primeira República em Portugal, as colónias experienciaram o clima anticlerical que tinha surgido na Metrópole, sobretudo em relação à igreja Católica, o que deu grande margem de manobra às missões protestantes. É nesta altura que a Missão Suíça e as missões

Metodistas de origem americana começaram a implantar-se com mais solidez no território moçambicano, ampliando a sua esfera de influência a partir das minas sul-africanas. Segundo Helgesson (1994: 218), os oficiais coloniais julgavam positivamente as actividades protestantes, em particular o seu trabalho educativo, industrial, agrícola e sobretudo, na área da saúde.

Segundo dados recolhidos por Honwana (2002: 122), nestas primeiras décadas o governo Colonial tentou reprimir o funcionamento de algumas instituições religiosas tradicionais, consideradas “incivilizadas” e “retrógradas”. Alguns especialistas religiosos, especialmente aqueles que trabalhavam através da mediação dos espíritos, foram punidos, enviados para trabalhos forçados ou deportados para outras colónias portuguesas. Foi neste clima político que surgiram as primeiras igrejas separatistas e que são registados as primeiras tentativas de reivindicar uma independência política por parte dos africanos (Helgesson 1994; Rocha 2002). É nesta altura de facto que surgiram algumas das principais congregações Zione que existem ainda hoje e que representam as maiores e mais institucionalizadas igrejas Zione das quais a grande parte das outras igrejas menores se separou ao longo dos anos.¹¹

Segundo Rocha (2002: 396), tal como o relatório de Freitas (1957) confirma, a primeira igreja independente em Moçambique terá sido a African Gaza Church, fundada em 1907 em separação da Wesleyan Church of Transvaal, sob a liderança de Benjamin Mavadhla. Segundo o autor, muitas delegações independentistas surgiram na região de Inhambane, onde a administração colonial tinha detectado também uma sucursal da Gazaland Church e uma da Apostolic Faith, com sede em África do Sul.

Segundo o relatório de Figueira (1966), “a Igreja Etiópica Luso-Africana de Moçambique foi dada a conhecer por volta de 1918, pelo misto Victor Sebastião Piedade de Sousa” (1966: 20). Esta igreja existe ainda hoje e tive a possibilidade de conhecer um dos seus bispos que vivia no Bairro Amílcar Cabral, em Maputo aquando do meu trabalho de campo. Segundo o testemunho do bispo, a igreja não era propriamente Zione, mas pentecostal, contudo o sucessor do fundador, Sindumbo, apropriou-se de muita parafernália Zione para a cura, de forma a atrair mais membros.

¹¹ Em paralelo a este fenómeno, verificou-se também o desenvolvimento de movimentos anti feitiçaria, como é o caso representado pelo movimento *Murimi* que surgiu no início do século XX na província de Inhambane (Helgesson 1994; Honwana 2002; Rocha 2002). Segundo Honwana, *Murimi* (que significa literalmente “agricultor”) é uma poção tomada durante rituais especiais que tinha poderes protectores contra feitiços e eventuais ataques espirituais. Segundo relatórios coloniais, a adesão a este movimento levou à detenção de numerosos indivíduos. Rocha (2002) identifica este movimento como messiânico e ligado aos movimentos religiosos separatistas da época.

Segundo o bispo Mahanjane¹², a Igreja Etiópia foi fundada em 1908 por Sebastião de Sousa:

Ele teve problemas de vista, e assim foi curado na África do Sul, por uma igreja que se chamava Etiópia. Então tirou o nome da tal igreja, mas a Igreja Etiópia Luso-Africana é Moçambicana. Ele colocou o nome Luso para os portugueses pensarem que ele estivesse do lado deles, enquanto a palavra Luso refere-se de verdade à luz, a posse do Jacob na Bíblia (Entrevista 26/05/2010).

Esta igreja surge de uma separação da Igreja Metodista Episcopal, que em Moçambique tinha sede em Inhambane (Helgesson 1994). A sua fundação deve-se à iniciativa do carismático pregador Muti Sikobele que cultivava a ideia de criar uma igreja dirigida e suportada por africanos. Sikobele estava convencido que a liderança de origem americana teria apreciado a iniciativa, pois podia demonstrar os frutos do trabalho missionário na evangelização dos africanos. É claro que as reacções por parte dos missionários foram muito diferentes das esperadas. Contudo, no dia 20 de Janeiro de 1918 foi fundada em Inhambane a Associação Igreja Luso-Africana por Muti Sikobele e Victor Sebastião Piedade de Souza, originário de Quelimane, com ligações aos movimentos políticos independentistas. O termo Etiópica, que aparece hoje na denominação da igreja, só foi acrescentado em 1932, sob insistência de Victor de Sousa (Helgesson 1994. 205). Quando a igreja foi fundada, muitos líderes negros deixaram a Missão e seguiram Sikobele. Os missionários estimaram que quase metade dos seus membros nas aldeias abrangidas aderiu à nova igreja separatista. De facto em 1924 a igreja já tinha acerca de 80 missões entre Lourenço Marques, Gaza, Inhambane e Beira (Seibert 2005). Devido a desacordos doutrinários (Souza queria introduzir alguns rituais católicos que Sikobele rejeitava), em 1937 Sikobele separou-se de Sousa e deu à sua igreja o nome de Igreja Luz Africana (Helgesson p. 245). Por esta razão, os líderes da Igreja Etiópica Luso-Africana, que foi oficialmente reconhecida pelo governo em 1932, parecem reconhecer só Victor de Souza como o fundador da igreja. Um outro pastor Metodista moçambicano Tizora Navess, criou uma delegação do Congresso Nacional Africano que havia sido formado em Lourenço Marques, seguindo o padrão do *African National Congress* (ANC) sul-africano. Segundo Helgesson, Tizora Navess representou umas das tentativas mais audaciosas de independência política em Moçambique antes de 1960. Assim, conclui o autor: “o facto de haver dois pastores da Missão Metodista

¹² Infelizmente, o bispo faleceu em 2010, poucos meses depois do nosso encontro.

Episcopal na liderança deste primeiro movimento de independência africana eleva-se a possibilidade da liderança africana emergir das missões protestantes da Colónia, como foi evidenciado mais tarde na década de 1960” (1994: 211).

Alguns anos depois destes eventos teve início a formação da actual Igreja Sião União Apostólica Cristã de Moçambique (ISUACM) pela pregação de Simone Cumbe, originário da província de Inhambane, que na altura tinha a sua sede principal em Benoni, na África do Sul (Figueira 1966: 63; Freitas 1957 [vol. II]: 3). De forma diferente da Igreja Etiópica Luso-Africana, a ISUACM não surge de uma separação com uma igreja missionária, mas do encontro do fundador com uma igreja Zione nas minas sul-africanas. Hoje em dia, esta congregação tem sede na localidade de Matola Rio Km 16, nos arredores de Maputo, onde se encontram a Catedral, dedicada a um dos seus profetas fundadores, Xavier Taulufo Boca¹³, e inaugurada em 1992 com a presença do Presidente da República Joaquim Alberto Chissano, um santuário nas proximidades de uma salina, um infantário, uma mercearia e uma alfaiataria. Em 2010 tive a oportunidade de visitar a igreja e conhecer o arcebispo Benedito Ndzevo, que entretanto já faleceu. Esta igreja, em relação à maior parte das outras igrejas Zione que conheci, tem uma maior organização e há uns anos integrou o Conselho Cristão de Moçambique, que, nascido em 1948, agrupa historicamente várias denominações protestantes, levando a cabo um trabalho de cooperação interdenominacional de longa data (Cruz e Silva, 1998).

Quase todos os meus interlocutores, sobretudo os mais velhos que foram jovens durante o regime colonial, fizeram parte desta igreja nas suas várias delegações no Sul do país mas, a seguir, sobretudo depois da liberalização económica, decidiram separar-se e fundar as suas próprias congregações. A própria igreja imprimiu um breve opúsculo onde é descrita a sua história. Reporto aqui as informações mais salientes, pois acho que é um documento importante acerca dos passos das primeiras congregações Zione no país, onde os nomes dos líderes que aí aparecem são elementos fundamentais na experiência dos líderes Zione mais velhos que entrevistei:

¹³ Muitos dos meus interlocutores falara-me deste profeta, uma figura heróica associada à luta de libertação nacional. Conta-se que durante a perseguição colonial, Boca foi preso, amarrado e, ainda vivo, foi deitado em alto-mar a partir de um helicóptero. Mesmo assim, conseguiu libertar-se e chegar até a costa, graças aos seus poderes espirituais e à sua fé em Deus. De facto, no relatório de Figueira (1966), indica-se que Taulufo Boca tinha sido detido pela polícia.

Emigrantes moçambicanos em serviço nas minas do Rand, Republica Sul-africana, trouxeram a religião Zione em Moçambique. Assim, no ano de 1922, Simone Cumbe, natural de Inhambane, Distrito de Homoíne, durante o contrato de trabalho teve convivência com a comunidade religiosa Zione, facto que lhe fez mudar da congregação Metodista Episcopal. [...] Em 1935, Simone Cumbe tornou-se evangelista do *Zion Apostolic in Jerusalem Church* e regressa à sua terra natal (Homoíne) onde cria a congregação denominada Zione Apostólica Jerusalém de Sabath. Em 1936, o Bispo Naboth Nhumaio [da África do Sul] e o evangelista Simone Cumbe visitaram Moçambique e em Lourenço Marques não conseguiram encontrar cristãos da congregação Zione porque os poucos que existiam eram desconhecidos. Seguiram para Homoíne onde visitaram a casa de Simone Cumbe e no regresso passaram para Zandamela onde baptizaram 220 cristãos [...]. Em 1940 Titos Massaete Zandamela tornou-se pastor da igreja Zione e em 1950 Superintendente em 1956 o Bispo Naboth Nhumaio chamou-o para África do Sul e ordenou-o Bispo para Moçambique. Anos mais tarde aparece o regressado da terra de Rand, Xavier Taulufo Boca, natural da Província de Gaza, Distrito de Xai-xai, e afiliado a Zione Apostolica Jerusalem in Sabathe, dirigida por Simone Cumbe e ficou como evangelista e mais tarde Diácono. Importa salientar que neste período as actividades da congregação Zione registavam-se de forma clandestina [...] e os crentes e dirigentes quando encontrados a rezar eram presos e levados às prisões de São Tomé e Machava. Contudo, a congregação encontrava-se dividida em três Províncias, Maputo, onde se encontrava o Diácono Xavier Taulufo Boca como dirigente, Gaza onde a liderança estava a cargo de Filimone Mangove Langa e em Inhambane encontrava-se o Bispo Titos Massaete Zandamela. Vendo o sofrimento e a dispersão a que estava sujeita a comunidade Zione, Xaver Taulufo Boca toma a iniciativa e convida os dirigentes dos dois grandes grupos, Filimone Mangove Langa da Zione Apostólica in Jerusalem e Titos Massaete Zandamela da Zione Apostólica in Sabath a unirem-se e contactarem o Governo Colonial a fim de serem reconhecidos. Esforços foram levados a cabo com vista a unificação dos dois grupos crescentes em 1957. Assim, o Bispo Titos Massaete Zandamela consegue a autorização junto do Governo Colonial e a aprovação do estatuto da União que passou a chamar-se por “Igreja Sião União Apostólica Cristã de Moçambique (ISUACM). [...] Mangove Langa tornou-se o primeiro Bispo e Taulufo Boca seu Superintendente. [...] Actualmente a actividade religiosa da Igreja estende-se pelas Províncias de Maputo, Gaza, Inhambane, Sofala, Zambezia, Tete e Nampula.

Mangove, Zandamela e Boca são as figuras fundacionais do movimento Zione em Moçambique. O Bispo Magaia, fundador da igreja do Bom Pastor, que em Moçambique surge como uma delegação da Dutch Reformed Church, é um profundo conhecedor da história das igrejas Zione em Moçambique. Quando o entrevistei, o bispo indicou-me quatro igrejas Zione fundamentais em Moçambique: a Igreja Fé dos Apóstolos¹⁴ (com

¹⁴ Segundo Figueira (1966) a igreja-mãe seria a Apostolic Faith Mission, na África do Sul, que terá penetrado em Moçambique em 1948, por intermédio de Sebastião Chixuaio, originário de Chibuto: “inicialmente a seita tomou na Província a designação de Ethiopian Apostolic in Zion [...] não usam varas, nem cruzeiros, nem mantos. As suas vestes são todas iguais, de cor verde.” (1966: 44). Em Setembro de

sede em Polana Caniço); Zion Christian Church (Bairro do Aeroporto) ligada à grande instituição sul-africana fundada por Engenas Lekganyane em 1925 (Anderson 1999: 289)¹⁵; Igreja Sião União Apostólica Cristã de Moçambique e a Igreja Etiópia Luso-Africana. Segundo o bispo, a restantes denominações que existem hoje em dia não são mais que ramificações destas grandes igrejas. Segundo o Bispo Magaia, a igreja Zione parte da Igreja Zione Jerusalém através da acção de um moçambicano convertido na igreja dos Zulu.¹⁶ Segundo o bispo, a primeira igreja Zione em Moçambique foi fundada nos anos 1950 na Matola Gare, Maputo, por Massaite Zandamela e dali surgiu a Igreja Sião.

É interessante notar que, como para o caso sul-africano, em Moçambique também o Metodismo constituiu um terreno fértil para o surgimento das igrejas independentes e, por esta razão, uma boa parte das origens das igrejas Zione está ligada à província de Inhambane, onde as missões metodistas tinham uma forte presença desde o princípio do século XX.

Antes do golpe de estado de 1926 que levou à ditadura salazarista em Portugal, as relações entre o governo colonial e as missões protestantes tornaram-se mais tensas, pois as autoridades portuguesas começaram a vê-las como perigosos veículos de desnacionalização e de sentimentos antiportugueses. Como afirma Helgesson (1994), as missões protestantes, em parte involuntariamente, providenciaram o terreno para que sentimentos independentistas e de autogovernança comesçassem a surgir entre a população africana:

a aceitação [pela própria população africana] de homens africanos como líderes das suas comunidades, na Igreja e na Sociedade, estabeleceu de alguma forma novas regras relativas à liderança, baseadas em critérios de habilidade, de aprendizagem e de alguns padrões morais, em vez de na herança e na tradição. (1994: 219).

2010 tive a oportunidade de visitar, na Cidade da Matola, o arcebispo Gabriel Fonzo, que na altura estava já com 84 anos. Segundo o arcebispo, a igreja não é Zione, mas Pentecostal.

¹⁵ Em Moçambique, a ZCC, que hoje em dia representa uma das maiores congregações Zione sul-africanas, foi introduzida pela acção de Samuel Mutendi, que tinha trabalhado nas minas do Rand. Antes de receber baptismo por Lekganyane, Mutendi tinha sido pregador na Dutch Reformed Church (Seibert 2005).

¹⁶ De facto, segundo o texto de Freitas (1957), a Igreja Sião União Apostólica Cristã dos Negros Portugueses da Província de Moçambique deriva da igreja sul-africana The Zion Apostolic in Jerusalem Church, que entrou no país através do evangelista Simone Cumbe por volta de 1922.

Assim, enquanto os chefes tradicionais foram integrados no sistema colonial com cargos dependentes do Chefe de Posto ou do Administrador¹⁷, os pastores e evangelistas cristãos começaram a constituir-se como as novas figuras de liderança nas suas comunidades. Aos poucos, sobretudo depois da Segunda Guerra Mundial, verificou-se uma reaproximação do governo colonial com a igreja Católica, o que foi definitivamente reforçado em seguida pelo Estado Novo.

O Estado Novo e a aliança com a igreja Católica

Com o regime do Estado Novo (1926-1974), a situação das igrejas missionárias protestantes e independentes mudou. Em 1940 foi assinada a Concordata entre o governo e a igreja Católica, e em 1941 o Estatuto Missionário, incorporando a igreja Católica no estado autoritário, especialmente nas colónias (Mourier-Genoud 1996). Como escreve Teresa Cruz e Silva “o alinhamento da igreja Católica com o estado colonial português legitimou o projecto de construção da grande nação portuguesa multirracial e pluricontinental, e intensificou a diferença social, reforçando não só o fosso entre as fronteiras que separavam católicos e protestantes, mas também entre a população nativa, dividida entre «assimilados» e «indígenas»” (1998: 398). Neste período verifica-se uma intensificação do trabalho forçado (*xibalo*) e a população local torna-se, para o governo colonial, sobretudo uma fonte contínua de mão-de-obra barata para o seu projecto de exploração económica das colónias (Helgesson, 1994).

A igreja Católica preenchia as tarefas da ocupação colonial, tendo a exclusividade da educação africana. Através desta aliança, a igreja Católica expandiu-se rapidamente no país e assumiu uma posição dominante em relação às outras instituições religiosas. Assim, muitas missões protestantes, relegadas sobretudo para o Sul do país, foram sujeitas a um processo de discriminação e perderam o reconhecimento legal. Algumas igrejas desistiram, outras encontraram estratégias alternativas para evangelizar

¹⁷ O sistema de regulado, contudo, não respeitava necessariamente as antigas chefias territoriais. Como afirma Honwana: “Os *régulos* designados não eram, necessariamente, os chefes genuínos das respectivas zonas (os de linhagem real). Eram escolhidos em substituição dos chefes tradicionais, cuja ligação estreita com o Estado *nguni* de Gaza era considerada uma ameaça ao domínio colonial” (2002: 126). Ver se é necessário rever por ser tradução. Desta forma, a administração colonial acabou por destruir as estruturas originais do poder local, estabelecendo um controlo capilar da população, através da estratégia de *divide et impera*. O que aconteceu de facto, segundo Honwana, foi que as populações locais podiam continuar a seguir determinados valores e práticas tradicionais, desde que estes não entrassem em conflito directo com os interesses do regime, que eram o pagamento dos impostos, o trabalho forçado e o trabalho na África do Sul.

e escolarizar a população local, apesar das enormes limitações que enfrentavam. Assim, as igrejas protestantes deram ênfase especial ao uso das línguas locais (de forma clandestina, pois desde a legislação de 1929 era interdito o uso de textos religiosos em línguas vernáculas), estruturando ao mesmo tempo sistemas informais de educação dos jovens. Este foi o exemplo da Missão Suíça, hoje nacionalizada como igreja Presbiteriana (Cruz e Silva, 1998). Segundo Mourier-Genoud (1996: 7) estas opções tornaram-se muito úteis também depois da independência com as políticas socialistas da Frelimo e permitiram às igrejas protestantes uma certa elasticidade que faltou à igreja Católica. Enquanto as igrejas protestantes trabalhavam mais a nível de base e com a colaboração das populações locais, a igreja Católica concentrava-se só nas suas estações missionárias, dando educação primária específica para os indígenas – denominada “ensino rudimentar”, limitado a três anos - só em língua portuguesa. Neste período a maior parte das pequenas igrejas Zione e suas separatistas floresceram na clandestinidade, ao contrário do caso sul-africano onde as políticas segregacionistas encorajaram o desenvolvimento de igrejas africanas, “no momento em que estavam em harmonia com a ideologia racial que sustentava um desenvolvimento separado para os africanos” (Seibert 2005: 106).

Já na década de 1950, as igrejas independentes africanas, juntamente com as religiões locais, constituíam a maioria (Cahen 2000). Em 1957 o administrador colonial Freitas reporta um número aproximado de 300 igrejas separatistas em território Moçambicano. Foi de facto a partir da década de 1950 que as autoridades coloniais tomaram consciência de que, até aquele momento, haviam ignorado as igrejas africanas separatistas, que veiculavam valores nativistas potencialmente perigosos ao projecto de portugalização. Relatórios sobre estes movimentos religiosos foram produzidos entre os anos 1950 e 1960. O que inquietava as autoridades coloniais não era tanto a actividade religiosa¹⁸, mas a possível ligação destas igrejas com movimentos independentistas políticos e ao processo de desportugalização. A Polícia Internacional e de Defesa do Estado (PIDE), com tendências mais repressivas, era responsável pela monitorização destes movimentos enquanto os Serviços de Centralização e Coordenação de Informações de Moçambique (SCCIM), criados em 1959 e dependentes do Governador-geral, tinham uma visão muito mais flexível, o que deixava “uma certa margem de

¹⁸ De facto, como afirma Cahen, a aliança com a igreja Católica não era tanto por motivos religiosos, mas instrumental, pois a finalidade era veicular uma identidade portuguesa através do catolicismo.

manobra” (Cahen 1998: 341). Foi nos anos 1950 que alguns membros destas igrejas foram detidos e levados para a ilha de São Tomé, juntamente com opositores políticos.

Segundo Cahen, nos anos 1960, apesar das políticas coloniais, a força da igreja Católica entre as populações autóctones estava ainda fortemente em competição com as igrejas missionárias protestantes (que entretanto tinham iniciado um processo de africanização das suas lideranças) e as igrejas independentes. Em relação a estas últimas, a administração colonial teve uma atitude bastante contraditória, pois se por um lado estava preocupada com o potencial perigo de desnacionalização da sua mensagem, por outro queria deixá-las com uma certa margem de liberdade de modo a poder controlá-las e evitar que as suas actividades caíssem na clandestinidade absoluta (Cahen 1998).

A partir dos anos 1960, com as pressões internacionais do Comité de Descolonização da ONU, os movimentos de libertação nacional e a consequente guerra, o Governo adoptou uma estratégia diferente, abolindo a lei do indigenato e abrindo espaço a uma diversificação religiosa. Foi o início da descolonização de muitos países africanos que levou, em parte, a um abrandamento da repressão colonial portuguesa (Honwana 2002: 141). O Lusotropicalismo de Gilberto Freyre foi adoptado como a ideologia oficial do poder colonial. Neste sentido, “não havia mais (...) uma categoria especial de seres humanos” (Cahen 2000: 342). Assim, a partir de 1960, Portugal iniciou uma série de reformas pondo termo à exclusividade da igreja Católica na educação oficial dos africanos. A educação primária tornou-se obrigatória, e o próprio Estado começou a abrir escolas, permitindo ao mesmo tempo as igrejas protestantes abrir oficialmente as suas. É de facto a partir de 1961 que começa a registar-se um aumento significativo da escolarização entre a população autóctone de Moçambique, que até essa altura tinha sido um dos países africanos com umas das taxas mais baixas de alfabetização.

A partir da década de 1960 teve também início a africanização das missões protestantes (Mourier-Genoud 1996). É precisamente neste momento de maior elasticidade por parte da autoridade colonial que se verifica uma explosão das igrejas independentistas. Assim, ocorre algo paradoxal: a ideologia assimilacionista promovida por Portugal com a revogação da lei do indigenato veio possibilitar a emergência de estruturas moçambicanas autóctones. O governo colonial acabou por ter de adoptar um certo pragmatismo, aceitando as igrejas protestantes e dissidentes, e integrando as elites

muçulmanas (Cahen 2000). Isto demonstra a complexidade e a não linearidade das políticas coloniais, que tiveram de se adaptar as dinâmicas sociais locais.

As igrejas Zione e o pós independência

Não há relatórios oficiais acerca das igrejas independentes após a independência, e os líderes Zione que entrevistei mostraram alguma reserva em testemunhar a atitude do governo em relação às igrejas Zione logo a seguir a 1975.

Um texto de 1996 de Mourier-Genoud ajuda a reconstruir o percurso do governo independente moçambicano em relação às instituições religiosas. Neste caso também, como para o caso colonial, após um período de radicalismo, assiste-se a uma progressiva abertura em relação às actividades religiosas o que culmina com a liberalização económica da década de 1980.

Quando a Frelimo tomou o poder com o governo de transição em 1974, já tinha muita experiência em termos de religião e de igrejas. Em particular as políticas educativas das missões protestantes fizeram com que a liderança da Frelimo tivesse tido experiências bastante positivas com as instituições religiosas e muitos líderes tinham tido uma boa formação nestas últimas. Contudo, a igreja Católica não podia estar desligada da sua convivência com o regime colonial. Perante a necessidade de rejeitar os valores coloniais, os nacionalistas deveriam adoptar uma série de valores alternativos, como o Marxismo (Mourier-Genoud 1996: 17). Aos poucos a ideologia marxista, com que a liderança da Frelimo tinha entrado em contacto, sobretudo durante os treinos militares na Argélia e na Tanzânia durante a guerra de libertação, começou a ter maior influência.

A partir da tomada oficial do poder em 1975, as acções da Frelimo em relação à religião e às igrejas mudaram radicalmente, por relação a uma atitude de moderação que havia caracterizado o governo de transição. Samora Machel começou a fazer uma série de discursos explicitamente contra as igrejas, acusando-as de promover a divisão entre os moçambicanos. Entretanto foram nacionalizadas todas as escolas, incluindo as propriedades das igrejas. As instituições não podiam fazer proselitismo nem baptizar crianças. Alguns pastores e padres foram acusados de colaborar com o regime colonial e foram presos. Houve um choque inicial por parte dos líderes protestantes, que foram postos sob acusação a par da igreja Católica (Helgesson 1994: 5). Segundo Mourier-

Genoud, a Constituição que foi elaborada não era clara sobre questões religiosas. O Ministério do Interior foi declarado responsável para os assuntos religiosos, e em Outubro de 1975 foi criado o Serviço das Actividades Associativas e Religiosas (SAAR). Muitas escolas bíblicas ou igrejas foram fechadas, sobretudo quando davam aulas, e alguns dos seus bens foram nacionalizados. Em Agosto de 1975 o Governo prendeu muitos pastores evangélicos e protestantes, e organizou a deportação de Testemunhas de Jeová (acusados de no passado terem colaborado com a PIDE, e na altura com a CIA). A tensão com as igrejas protestantes surgiu sobretudo por estas serem suspeitas de colaborar com a cruzada anti-comunista dos Estados Unidos (Helgesson 1994). Entre 1975 e 1977, a política da Frelimo em relação às instituições religiosas não era sustentada por nenhuma lei. O III Congresso da Frelimo, em 1977, com a adopção oficial da ideologia marxista, marcou uma radicalização da política anti-religiosa. Assim, estabeleceu-se que a religião devia ser erradicada, e começaram a aumentar os ataques contra instituições religiosas. Foi nesta altura que a actividade e o poder da SAAR foram reforçados. Foram abertos serviços a nível provincial onde as actividades religiosas eram sujeitas a controlo e monitorização. As actividades religiosas foram limitadas ao interior das igrejas e as igrejas que surgiram perto de hospitais ou escolas foram encerradas. Os cultos foram proibidos fora das construções das igrejas, assim como o baptismo de crianças. Nas aldeias comunais, vistas como “unidades de produção”, todas as igrejas estavam interditas. Os ataques foram mais intensos entre 1978 e 1979. Nesta época, a capital Maputo foi menos afectada em relação a outras províncias. A repressão das actividades religiosas foi sempre mais acentuada nas zonas rurais, onde havia mais espaço para acções individuais arbitrárias, devidas frequentemente a antigas rivalidades e lutas pela afirmação da hegemonia (Helgesson 1994).

A partir de 1979, a economia de Moçambique começou a desmoronar, e depois de 1983 verificou-se um abrandamento das políticas socialistas e uma progressiva abertura ao mercado. As causas da progressiva erosão do estado socialista são múltiplas e complexas e os trabalhos de Cahen (1987) e de Pitcher (2002) evidenciam os diferentes factores externos e internos (entre os quais a dependência económica internacional, o início da guerra civil, a herança institucional de colónia e um projecto governamental demasiado ambicioso) que conduziram à adopção de uma política neoliberal em Moçambique. De facto, depois da segunda metade de 1980, a Frelimo terminou a sua política de ataque à religião e relativamente aos assuntos religiosos

houve uma passagem de competências do Ministério do Interior ao Ministério da Justiça em 1981. Com o início da Guerra Civil (1976-1992), o governo começou a dar maior margem de manobra às instituições religiosas e, perante os ataques da Renamo, algumas igrejas, especialmente aquelas unidas no Conselho Cristão de Moçambique, fizeram uma frente comum com o Estado (Helgesson 1994).

A longa guerra civil, que só teve fim em 1992 com os acordos de paz assinados em Roma pela Frelimo e Renamo, gerou experiências traumáticas e um sentimento difundido de desordem entre os espíritos e os vivos. Neste contexto, as pessoas recorreram às práticas tradicionais e aos profetas Zione, em particular, para reestabelecer o equilíbrio espiritual e retomar as suas vidas (ver Mahumane, 2004). É interessante notar que uma das maiores catedrais Zione edificadas no país, na Matola Rio (da Igreja São União Apostólica Cristã de Moçambique), foi inaugurada com a presença do Presidente da República da altura, Joaquim Chissano.

Como já adiantei no primeiro parágrafo, hoje em dia as igrejas Zione estão a conhecer uma fase de crescimento intenso. Segundo Seibert (2005), “o crescimento explosivo e a rápida proliferação das igrejas locais africanas foi um dos fenómenos sociais e culturais mais significativos na sociedade moçambicana desde a mudança política e o fim da guerra civil” (2005: 111).

Em Maputo e Matola, actualmente, as unidades administrativas dos bairros encorajam a comunicação e colaboração entre as igrejas cristãs. Existem órgãos locais, como por exemplo a Comissão das Comunidades Religiosas ligada aos Postos Administrativos da Matola, cujos membros são eleitos entre as lideranças das várias igrejas. As Comissões estão encarregadas de organizar reuniões regulares com os líderes religiosos e de acompanhar e monitorar as actividades das igrejas cristãs das diferentes unidades nos municípios. Irei falar deste assunto no Capítulo II, mas parece claro que perante a grande proliferação de igrejas, o governo está a tentar regulamentar e controlar a abertura das igrejas ao nível das bases através do envolvimento dos próprios pastores das igrejas Zione, e outras denominações independentes, criando assim novas posições de poder e de controlo, que parecem ter a autoridade de decidir quais são os cultos e as práticas que têm legitimidade ou não nos seus bairros.

As igrejas Zione na actualidade em Maputo e Matola

Como a história destas igrejas demonstra, estamos perante um fenómeno religioso já profundamente enraizado no Sul de Moçambique e no tecido urbano de Maputo. Quando Pfeiffer (2002: 177) afirma que “as AICs providenciam um *novo discurso*¹⁹ e processos curativos que invocam o Espírito Santo”, considero que o adjectivo “novo” não dá conta de uma tradição de cura em contexto cristão que tem mais de um século na África austral. Assim, sugiro que hoje em dia se pode falar de uma “tradição” Zione, assim como, por exemplo, na Europa mediterrânica se desenvolveu um catolicismo popular profundamente ligado às figuras dos santos que ainda hoje incorpora elementos dos cultos pré cristãos locais. Sendo assim, Zione, em primeiro lugar, é uma religião popular, que os vários pastores e profetas reformulam segundo os seus entendimentos e visões, e as necessidades dos pacientes.

De facto, antes de mais nada, há uma importante premissa a enunciar. Na análise das práticas terapêuticas das igrejas Zione que aqui apresento, a minha intenção não é estabelecer o quanto este movimento é ou não cristão, pois tenho consciência que o cristianismo é um fenómeno histórico, contextualizado, flexível e mutável (Cannell 2005; 2006). Por esta razão, no texto o termo cristianismo aparecerá sempre com inicial minúscula, pois não existe um único cristianismo homogéneo e sem história, assim como não existe uma “Religião Tradicional Africana”, mas sim diferentes elaborações que se definem e redefinem segundo contingências históricas e novas formas de poder (ver Meneses 2004). O meu principal objectivo, pelo contrário, é tentar fornecer material útil sobre as lógicas que definem a percepção da doença e a sua gestão no contexto das igrejas Zione, uma vez que a meu ver estas últimas são representativas de uma forma de religiosidade que, em boa parte, se constrói e improvisa através de práticas quotidianas, e se desenvolve segundo um sentido comum partilhado pela população mais ampla. As lógicas locais que estruturam as relações entre vivos, e entre vivos e mortos, nas igrejas Zione reconfiguram-se segundo esquemas hierárquicos onde o cristianismo é marcado como superior, “civilizado” e universal, e desta forma como a religião mais legítima. A doença e o bem-estar continuam a ser entendidos segundo princípios relacionais que estabelecem quem pode ser parente e como, e quem, pelo contrário, não tem possibilidade de ser integrado no interior da família. Nesta visão, os

¹⁹ O itálico é meu.

espíritos dos familiares continuam a jogar um papel fundamental, e a sua colaboração assegura o bem-estar dos seus descendentes. Contudo, há diferenças em relação ao universo espiritual “tradicional” (ou talvez seja mais correcto dizer pré colonial), uma vez que os antepassados têm que se submeter à autoridade do Deus cristão e da Bíblia. Só assim perdem a sua ambivalência como espíritos “antes de Cristo” ou que “não rezavam” e “praticavam as coisas da tradição”, tornando-se aliados na cura. Em suma, considero as igrejas Zione um ponto de vista privilegiado para analisar a etiologia da doença local, pois uma boa parte da população de Maputo e Matola, apesar de frequentar outras denominações cristãs, partilha com os líderes Zione uma certa visão sobre os espíritos. Sendo assim, os líderes Zione não são só criadores de novos sentidos, mas, a meu ver, são sobretudo veículos de entendimentos locais mais amplos, que vão além das fronteiras Zione.

Durante o trabalho de campo sobressaiu o aspecto heterogéneo das congregações Zione, a sua descentralização e autonomia, a falta de uma autoridade doutrinária única. Estas pequenas realidades reconfiguram muitas vezes redes familiares. Não as substituem, mas constroem-se em volta do núcleo familiar de um bispo ou de um pastor, ampliando a sua esfera de influência no bairro, e aumentando assim o seu capital social. Os líderes Zione, sobretudo através da sua oferta terapêutica, são capazes de acumular capital social e conseguem exercer um micro poder que nas outras esferas da sua vida, muitas vezes, lhes está vedado. Não faltam igualmente líderes femininos, seniores, com histórias de sucesso familiar (que foram mães férteis e hoje são avós com uma autoridade assegurada dentro da família), que no contexto de Maputo é cada vez mais uma raridade entre as novas gerações, na medida em que parece ser cada vez mais difícil criar uma estabilidade familiar e uniões matrimoniais sólidas. Das quatro igrejas com que trabalhei, três eram lideradas por mulheres sobre cuja autoridade, e cujo dom de cura, se baseava a existência e estabilidade da comunidade religiosa. Nas igrejas Zione há uma complementaridade e complexidade maior de que uma mera dinâmica de subalternidade nas relações entre os géneros. É um facto que no Sul de Moçambique as mulheres têm muitas vezes um papel mediador entre linhagens, pertencendo ao mesmo tempo à sua própria linhagem de origem e a do seu marido, adquirindo desta forma um poder que, embora não seja de natureza formal, é igualmente significativo (Loforte 2003). As relações de parentesco acabam por se estruturarem não tanto ao nível do género, mas sim segundo hierarquias baseadas na idade. Em continuidade com a tradição do Sul de Moçambique em que os *vanyamusoro*, um tipo específico de

curandeiros, são maioritariamente mulheres (Honwana 2002), muitos profetas Zione são também do sexo feminino.

A heterogeneidade destas igrejas, além de ser uma das suas características intrínsecas desde a sua difusão na África do Sul, está intimamente ligada a contínuas cisões e desentendimentos doutrinários entre os líderes. Hoje em dia deve-se também a um processo de transformação em curso, que pude observar sobretudo em T3, um bairro com característica semi-rurais de que falarei mais a frente. Muitos líderes Zione estão a mudar as suas práticas e a levar a cabo um processo de “modernização”, segundo as suas palavras, das suas congregações. Alguns pastores expressaram o desejo de ver as suas igrejas mais “civilizadas”, mais próximas das principais igrejas protestantes, abandonando as batas e a parafernália que as caracteriza, e utilizando uniformes ou vestindo fatos e roupa mais “decorosa”. Esta transformação em parte deve-se a uma campanha de oficialização e registo das igrejas encetada há alguns anos pelo próprio Governo. Ao mesmo tempo, verifica-se uma pressão exercida por outras denominações que deprecia os líderes Zione e as suas práticas. Contudo, paradoxalmente, mesmo as igrejas que se encontram em processo de “modernização”, na maior parte dos casos, acabam por não abandonar a denominação Zione, porque, apesar deste nome estar associado a uma forma de cristianismo “imperfeito”, ilegítimo e demasiado ligado à “tradição”, mantém também inegável a sua força mística, o seu poder de gerir o universo espiritual através da mediação da Bíblia e do Deus único cristão. Por esta razão, apesar da “modernização” das práticas, o “trabalho de Zione” não pode ser completamente abandonado, pois é este que confere autoridade e poder e que tem relevância e eficácia para a população.

Enquanto um bom número de igrejas em T3 e na zona de Infulene entraram neste processo de oficialização ao revelarem um certo desconforto em ser vistos como uma forma de religiosidade dos marginalizados e iletrados, no centro da “cidade de cimento”, no coração de Maputo, vim a encontrar uma igreja construída só com chapas de zinco e caniço, escondida entre prédios, e frequentada maioritariamente por pessoas da classe média, que nos seus discursos e práticas se demonstraram orgulhosamente Zione. Enquanto nalgumas igrejas em T3 já não havia uso de batas, lenços, panos, cordas, bengalas e de toda a parafernália que segundo um sentido comum caracteriza o “trabalho de Zione”, no centro da cidade jovens universitárias, funcionárias públicas, polícias e médicas deixavam os seus sapatos na entrada da igreja, vestiam as batas e as túnicas coloridas que os profetas lhes tinham indicado durante as suas visões, e

cantavam com grande vigor os hinos ritmados que identificam os Zione em Maputo. Este caso demonstra que o fenómeno das igrejas Zione não está circunscrito à periferia de Maputo e às classes mais pobres, mas que existe uma certa sua reapropriação e reformulação por parte de uma classe média que, em vez de desejar a “modernidade”, pelo contrário expressa uma vontade de recuperar uma forma de cristianismo entendido como mais próximo das suas próprias necessidades espirituais.

Durante o meu terreno acabei por trabalhar mais intensamente com mulheres, em particular com uma pastora de 65 anos, originária do Distrito de Inharrime (Inhambane), particularmente dedicada à cura. A pastora deu-me total acesso a participar na vida da sua paróquia e a observar as suas numerosas consultas privadas e sessões de cura na praia de Maputo. Assim, tive a possibilidade de recolher um bom número de casos de aflição e entrevistas, sobretudo de pacientes que apareciam para casos pontuais. Acabei por chegar à conclusão que os processos de cura, incluindo a fase de diagnóstico, são marcados por fortes ambiguidades e elipses. Estes não são necessariamente momentos em que o mal-estar é domesticado e nominado através de um percurso coerente, libertador e pacificador. São momentos que, pelo contrário, acabam frequentemente por desencadear e moldar outras crises, outras rupturas, com que o paciente é posto em confronto. Em muitos casos é o próprio paciente a exigir este confronto, pois mais ou menos já tem consciência do diagnóstico que lhe será proposto. Este aspecto é evidenciado pelo caso específico de possessão espiritual que é vulgarmente designado em português pela expressão “marido espiritual”, e que analiso no Capítulo V. Como já o trabalho de Linda Van de Kamp (2011) entre igrejas pentecostais de origem brasileira em Maputo demonstra, a possessão pelo marido espiritual representa hoje em dia, em Maputo, um dos casos de aflição mais difundidos, em particular entre as mulheres. Este tipo de possessão pode estar na origem de problemas reprodutivos, tensões familiares, infidelidades conjugais, insucessos pessoais, abandono escolar, problemas financeiros os quais são identificados como formas de doença. Quando os pedidos deste tipo de espíritos – que geralmente têm alguma legitimidade – não são respeitados, o possuído entra num estado chamado *munyama*, literalmente “escuridão”, que comporta um “apagamento” social da pessoa, uma espécie de estado de poluição e contaminação ritual, que o impede de alcançar qualquer objectivo na sua existência.

A aflição por marido espiritual está radicada na história do país, em particular nas regiões centrais e meridionais, desde o século XIX e as guerras pré coloniais ligadas

à dominação de populações nguni, provenientes da África do Sul, e à subjugação das populações ndau, originárias do centro do país, e atravessa a longa guerra civil até chegar à contemporaneidade segundo reformulações profundamente ligadas a uma certa percepção de injustiça económica e civil (ver Marlin 2001; Honwana 2002; Igreja, Dias-Lambranca e Richters, 2008; Schuetze 2010; Passador 2011; Van de Kamp 2011). O diagnóstico do marido espiritual vem, de alguma forma, reformular a história dos antepassados, uma vez que se propõe como uma forma de escrita e de narrativa sobre o passado através do idioma da possessão, que nem sempre resulta num instrumento de empoderamento das mulheres, mas que muitas vezes é uma forma de afastar responsabilidades dos próprios vivos, demonizando parentes e antepassados, e contribuindo para fomentar um sentimento de desordem espiritual já bastante difundido no meio urbano. Neste contexto, as pacientes não são vítimas passivas de uma certa violência simbólica dos pastores e profetas Zione, mas contribuem activamente para que se concretizem processos de cura e de libertação da “tradição” dos antepassados (que carrega um peso espiritual negativo) infinitos que geram (ou intensificam) tensões familiares, confrontos e, não menos importantes, dívidas económicas. Desta forma, no universo Zione, espíritos, materialidade e discursividades entrelaçam-se percorrendo a noção fundamental da “saída da tradição”. A maior parte dos rituais, a parafernália e os elementos aos quais os Zione recorrem para as suas práticas, têm a finalidade de ajudar e facilitar o processo de conversão ao cristianismo dos antepassados e de outros espíritos auxiliares na cura, e desta forma purificar os indivíduos do seu passado marcado pela força demasiado ambígua da “tradição”. Assim, objectos que identificam o trabalho dos curandeiros, como conchas para adivinhação, panos, setas, etc., e que canalizam o poder dos espíritos, são queimados ou enterrados, mas, assim como os “espíritos da tradição”, “antes de Cristo”, podem renascer das cinzas “modificados” e “convertidos” ao cristianismo, tornando-se úteis para o trabalho dos profetas. Embora exista de facto uma continuidade entre as lógicas que definem a pessoa e as práticas de cura que envolvem a manipulação do mundo do invisível, na percepção dos meus interlocutores o cristianismo constitui uma ruptura (Robbins 2007), um corte na sua história familiar, mais do que de vida, pois uma boa parte das pessoas que encontrei já foi criada numa denominação cristã. Portanto, são os antepassados que, ainda assentes na tradição, têm que ser convertidos e aceitar o cristianismo para permitir que os seus descendentes se libertem e purifiquem um passado em que a “tradição” é como uma maldição, um fardo que cria desarmonia entre os espíritos. Assim, na narrativa dos

meus interlocutores, é o passado a incorporar e a conter os males do presente e é o passado, juntamente com os espíritos, que tem que ser lavado e purificado. Torna-se evidente, como sustenta também Engelke (2010), o modo como continuidade e ruptura com a “tradição” andam em conjunto e que a ruptura com a tradição é um processo infinito, um projecto ao longo prazo. De facto, como irei argumentar nos capítulos IV e V, é quase sempre muito difícil expulsar de forma definitiva os espíritos maus, ou *mademonio*. Por esta razão, é mais frequente que as pessoas nas igrejas aprendam a conviver e a domesticar os espíritos que as atormentam através de acções de purificação constantes, que têm um efeito calmante e que diminuem os episódios de crise.

As comunidades Zione com que entrei em contacto não constituem realidades fechadas, mas são espaços permeáveis, onde pessoas vindas de qualquer denominação e com qualquer tipo de *background* podem participar. Os cultos em que participei em Maputo, diferentemente do que Kiernan (1992) observou entre igrejas Zione em Durban, na África do Sul, não se concentram no estabelecimento contínuo de limites entre o mundo exterior, poluído, e a comunidade Zione. A demonização não está tanto no mundo lá fora, mas no passado, que impede o sucesso e o bem-estar no presente, “criando pobreza”. Como tentarei argumentar, se é verdade que este discurso sobre a “tradição” parece ter as suas origens num discurso missionário (e também pós independentista), que criou um ordenamento de diferenciações que continua a ser central nas formas de auto-representação dos africanos (Marshall 2009), é também verdade que é estratégico numa realidade de forte competição, onde as igrejas Zione jogam no mesmo nível dos curandeiros tradicionais. Por esta razão, o cristianismo, em boa parte, revela-se instrumental antes de ser um elemento doutrinário. Assim como afirma Ruth Marshall (2009) em relação ao pentecostalismo na Nigéria, o cristianismo é visto como um poder que transmite poder. Sendo assim, é uma forma de repor autoridade nos antepassados que “não rezavam”, reassegurando uma certa confiança no seu poder como auxiliares na cura.

Entre a cidade e o campo: o Bairro T3

A maior parte do trabalho de observação que conduzi foi desenvolvida entre quatro paróquias situadas no Bairro T3. O Bairro de T3 encontra-se no Município da Matola, uma cidade que confina com a capital Maputo, e que faz parte ainda do espaço

metropolitano da capital que compreende também as vilas de Matola Rio, Marracuene e Boane. A cidade de Maputo foi separada administrativamente da cidade de Matola em 1987 (Quintela e Piteira 2001), contudo, como afirma o geógrafo Manuel Araújo: “não existe descontinuidade alguma entre aquilo que é considerado os espaços urbanos das duas cidades, separados apenas por um limite administrativo que coincide com o vale do Infulene” (referência online, acesso 05/08/2013).

Segundo o último censo de 2007, a cidade de Matola tem 682.691 habitantes e nos últimos anos apresenta uma taxa de crescimento demográfico (com uma taxa anual de crescimento exponencial de 4,7% entre 1997 e 2007) ainda mais elevada do que a de Maputo. Matola está pois a tornar-se não só um tampão à forte migração rural urbana em curso, mas também uma meta de habitação para a própria população urbana e suburbana da cidade de Maputo. Segundo os dados do mesmo censo, 34,2% dos habitantes da cidade de Matola seriam pertencentes a igrejas Zione.

Enquanto o Município de Maputo está dividido em sete distritos urbanos, diferenciados segundo área urbana, suburbana e periurbana, a cidade da Matola é dividida em três postos administrativos (P.A), o P.A. da Matola (Matola urbana), o P.A. da Machava (com numerosas instalações industriais) e, por fim, o P.A. de Infulene, ao qual o Bairro T3 pertence.

A escolha do bairro T3 deve-se a um contacto inicial do meu assistente de campo Edio, que acompanhou todo o meu trabalho auxiliando-me nas traduções e nas deslocações nocturnas ao bairro através da rede de transportes local. Contudo, foi através da mediação do Posto Administrativo de Infulene, e em particular da Comissão das Comunidades Religiosas pertencente ao mesmo Posto, que entrei em contacto com os pastores com os quais acabei por trabalhar.

Desde logo, o bairro me pareceu um espaço significativo para recolha de dados, porque, embora localizado às portas da cidade de Maputo (para chegar ao bairro, em horário de pouco trânsito, são necessários 30 a 40 minutos de carro a partir do centro de Maputo), tem características semi-rurais, onde ritmo urbano e rural se cruzam. Portanto, este espaço representa um interface interessante entre o campo e a cidade que identifica muito bem a estrutura da área da Grande Maputo. De facto, T3 encontra-se muito próximo do Vale do Rio Infulene (que constitui um dos confins entre o Município de Maputo e o Município da Matola, e ao longo do qual surgem numerosos bairros), uma zona florida de campos cultivados que compreende também a área das Zonas Verdes, onde estão localizadas cooperativas agrícolas.

Tal como em numerosos bairros de Maputo e Matola, o trabalho informal ou assalariado na cidade é sempre acompanhado por actividades agrícolas (não só para venda mas também para consumo pessoal) nos campos circunstantes. Embora em T3 e nos bairros circundantes as pessoas trabalhem e frequentem o centro da cidade, para a maioria delas esta última permanece *Xilungwine*²⁰, a cidade onde moram os brancos ou os que falam português, um espaço que, apesar de ser geograficamente próximo, acaba por ser simbólica e economicamente distante da quotidianidade dos habitantes cujos aspectos mais significativos da vida estão concentrados no bairro.

Hoje em dia o P. A. de Infulene apresenta uma população total de 132.000 habitantes (31% da população total da Matola)²¹, tendo T3 uma população de 15.733 habitantes e como tal um dos bairros com maior densidade populacional da Matola.

T3 significa originariamente Bairro Transicional Número Três, segundo o testemunho do seu régulo, o senhor Mugadju, e foi criado e parcelado ainda na época colonial com o propósito de transferir uma parte da população aglomerada no bairro urbano de Maxaquene, na década de 1970. De facto, um relatório elaborado em 2006 pelo Centro de Estudos do Desenvolvimento do Habitat (CEDH), da Universidade Eduardo Mondlane²², relata que a formação do bairro de Infulene Zona Transicional Número Três tem origem no período colonial, nomeadamente em acções de melhoria dos subúrbios da antiga zona das lagoas, que hoje em dia corresponde à área urbana de Maxaquene. Lê-se No relatório pode ler-se que:

(...) nos primórdios dos anos 70, e no auge da guerra anticolonial, as áreas urbanas de Lourenço Marques albergavam 4/5 da população total da cidade, estimada em 600.000 habitantes. (...) O subúrbio era visto pelas autoridades como o viveiro onde floresciam os ideais da revolução e do ódio ao regime. Assim, tornou-se urgente iniciar acções de melhoria para a população” (2006: 5).

²⁰ *Xilungwine* deriva do substantivo *xilungu* que significa literalmente língua portuguesa, embora *mulungu* signifique “branco” em geral, sem nenhuma referência específica à nacionalidade. É interessante notar que neste contexto, ser branco não depende exclusivamente da cor da pele ou da origem, mas também da ocupação territorial do centro da cidade. Ao mesmo tempo, como muitas pessoas me contaram, os parentes que vivem nas províncias e nas zonas rurais mais distantes têm a percepção que todos os habitantes de Maputo, sem nenhuma discriminação entre caniço ou cimento, são *mulungu*, pois o seu estilo de vida afasta-os de uma presumida identidade africana.

²¹ Segundo os dados do Instituto de Investigação e Desenvolvimento: http://www.iid.org.mz/iucn/html/matola_perfil_da_cidade.HTM (acesso Abril 2011).

²² Ficha técnica: Moçambique, Melhoramento dos Assentamentos Informais, Análise da Situação & Proposta de Estratégias de Intervenção. Ver Documentos Online

Desta forma, 50% da população da actual área de Maxaquene foi deslocada para esta zona de transição, destinada a populações nativas “ainda em processo de assimilação”. A grande maioria dos pastores e das pessoas mais velhas que conheci em T3 não participaram nesta transição, antes chegaram a T3 vindos directamente das suas províncias de origem, maioritariamente de Gaza²³, na década de 1970, quase sempre depois de uma experiência de trabalho nas minas sul-africanas. Na altura era fácil encontrar parcelas de terreno economicamente acessíveis, para quem já tinha trabalhado nas minas. Em T3 e nos bairros contíguos, como Ndlavela e Unidade D, a vida dos habitantes divide-se entre o trabalho nas *machamba*²⁴ (sobretudo para as mulheres) e o comércio ou empregos de natureza vária na cidade, principalmente para os homens. As casas, quase todas construídas em blocos de alvenaria e tetos de zinco, têm um pequeno quintal e são ordenadas ao longo de ruas de areia, não asfaltadas. O coração do bairro é o mercado informal, terminal dos *chapas*²⁵ que se deslocam até ao centro da capital ou até outros pontos da Matola. Na zona do mercado, próximo da rua principal, surgiu há poucos anos um imponente templo da Igreja Universal do Reino de Deus que, segundo os pastores Zione, faz concorrência directa aos seus cultos. No mesmo bairro há também uma grande paróquia da igreja Católica e uma delegação da Igreja De Jesus Cristo Dos Santos dos Últimos Dias (Mormon), as duas bastante próximas e perto da estrada principal. Embora estas sejam as igrejas mais visíveis, dentro das pequenas ruas de areia encontram-se as igrejas Zione e Apostólicas que pululam numa semi-invisibilidade, preenchendo o silêncio da noite com os seus cantos. Só no Posto Administrativo de Infulene, segundo um levantamento feito pela Comissão das Comunidades Religiosas, há cerca de 381 igrejas de denominação cristã. Em T3, recolhi pessoalmente o contacto de doze igrejas Zione, mas calculo que devem ser ainda mais.

Em Setembro de 2010 iniciei contacto com uma igreja no coração da “cidade de cimento”, que pertence ao Distrito Urbano 1 de Maputo, onde só 4,4% da população total de 108.096 habitantes, estimada em 2007, pertenceria às igrejas Zione, contra 46,7% de católicos. O encontro foi um acaso fortuito e devo a minha gratidão a um amigo fotógrafo que entrou em contacto com alguns membros da igreja na praia de Maputo durante uma sessão de cura. A igreja apresenta-se modesta e bem escondida

²³ Por esta razão, a língua dominante no bairro é o changane.

²⁴ Na maior parte das línguas do Sul de Moçambique o termo *machamba* (plural) refere-se aos campos cultivados.

²⁵ Transportes semi-colectivos (na maior parte de marca Toyota, com 15 lugares de capacidade) de empresas privadas que garantem a maior parte do transporte urbano, extra-urbano e entre as províncias.

entre alguns prédios do bairro de Malhangalene, muito próxima do Mercado Janete. O bairro de Malhangalene confina com os bairros de Mafala, Maxaquene, Coop e o Bairro Central a sul. Os seus limites a norte são também os limites da cidade de cimento.

Geralmente, as igrejas Zione estão localizadas nos bairros periféricos. Assim, esta igreja constituía logo à partida, apenas pela sua localização, um caso bastante interessante. Quando descobri que foi fundada por uma mulher que ainda hoje é a figura carismática da congregação, achei que podia ser um óptimo ponto de comparação com as igrejas de T3, surgidas em contextos muito diversos. De facto, as diferenças foram desde logo evidentes. Enquanto nas igrejas de T3, os frequentadores pertencentes à classe média geralmente transitavam só como pacientes, aqui em Malhangalene estas pessoas constituíam a maioria dos membros. Além disso, a igreja não era constituída por vizinhos ou familiares e pessoas do bairro, mas antes juntava na mesma congregação pessoas de lugares diferentes e afastados. De facto, alguns dos seus membros eram representantes de uma classe média que, cada vez mais, opta por deixar a cidade e construir casa na área periurbana para ter mais espaço e um lugar de cultivo pessoal. Trata-se de pessoas que têm capacidade económica suficiente para sustentar automóvel próprio e, como tal, não dependem dos transportes colectivos.

Portanto, a identidade desta igreja não era tanto territorial (como no caso das igrejas de T3), mas estritamente ligada à figura da bispa e a outros líderes femininos a esta subordinados. No Capítulo III, falarei mais detalhadamente desta igreja altura em que apresento a figura da bispa.

Metodologia

O presente trabalho é fruto de um longo percurso, pessoal e profissional, que teve início em 2005 quando cheguei pela primeira vez a Maputo como voluntária numa ONG italiana. Depois da minha licenciatura em Filosofia, com uma orientação sócio-antropológica (na altura em Itália ainda não havia uma licenciatura específica em Antropologia), o meu principal objectivo era trabalhar na cooperação internacional. Para a dissertação final da licenciatura tinha trabalhado sobre questões religiosas e evangelização católica no Quénia, e tinha ficado com o desejo e a curiosidade de trabalhar com expressões de cristianismo africanas. Em 2005 cheguei a Maputo por um acaso fortuito, que se juntou ao meu sonho de trabalhar na cooperação e na área do

desenvolvimento. Aos poucos, o meu encanto transformou-se num profundo desencanto e, assim, voltei à Antropologia. A cooperação não era para mim.

Alguns meses depois da minha primeira chegada a Maputo, cruzei-me na praia com um grupo de pessoas de uma igreja que só mais tarde identifiquei como sendo Zione. Depois de eu ter sido literalmente abençoada por eles, começou a amadurecer em mim a intenção de prosseguir os meus estudos, e foi assim que cheguei a Lisboa. Entretanto em Maputo tinha conhecido a pessoa que hoje é o meu marido, que se juntou a mim em Lisboa no final de 2007, quando comecei o Mestrado em Antropologia no ISCTE.

Quando no mês de Abril de 2010 parti para Maputo para o trabalho de campo, meu marido e eu experienciámos uma verdadeira troca de lugares. Ele na Europa, eu no seu país, junta com a sua família, os seus irmãos, frequentando os lugares da sua adolescência, as festas dos seus parentes. Foi algo por vezes paradoxal e para ambos um desafio que intensificou os momentos de prova. Apesar da sua ausência, o meu marido acabou por se revelar um elemento extremamente presente em Maputo, pois fui acolhida em todos os lugares como sua esposa, perdendo assim a minha conotação de estrangeira.

O facto de fazer trabalho de campo em Maputo não como simples estrangeira, mas como esposa, cunhada e nora, teve muitas vantagens, mas também desvantagens.

De um lado tive a sorte de encontrar logo um colaborador de confiança, o meu cunhado Edio, sempre disponível e generoso. A sua ajuda, sobretudo ao princípio, foi preciosa. Edio foi “guarda-costas” nos regressos para casa nos transportes públicos depois dos cultos, foi mediador, tradutor das pregações que pareciam não ter fim e, como inesperada mais-valia, foi incansável pregador nas igrejas que frequentamos. Foi ele a sugerir o bairro de T3, onde tinha já contactos prévios, e foi ele a encaminhar-me para as pessoas certas. A sua forte ligação com a Assembleia de Deus e a sua dedicação religiosa abriram inúmeras portas e atraíram logo a simpatia dos pastores e bispos com que entramos em contacto. O facto de ser introduzida nas igrejas como cunhada do Edio tornou a minha integração muito mais fluida e menos demorada.

Ao mesmo tempo, ser tão próxima ao terreno criou muitas vezes uma sensação de saturação. A minha ligação com o campo foi marcada por muitos momentos emocionais, pois os discursos, as narrativas, as contradições que eu experimentava quotidianamente pareciam atingir-me de forma pessoal e foram muitos os momentos em que precisei de confrontar-me com um olhar externo. Mergulhar no sofrimento dos

outros, testemunhando mais uma vez as tantas contradições de Maputo, foi um grande desafio para mim e, uma vez de volta para Lisboa, foram necessários meses e mais passos para me afastar emocionalmente da minha experiência e começar a escrever com maior lucidez. A tese que proponho é fruto de uma longa reflexão e de um diálogo entre o material que recolhi, a literatura, os meus professores, investigadores e colegas e, por fim, das conversas intermináveis com Octávio, que me ajudou muitas vezes a esclarecer os pontos mais difíceis dos meus dados.

As igrejas Zione representam um ponto de vista privilegiado para a compreensão das formas locais de percepção e gestão da aflição e da doença, além dos seus confins. Por esta razão, considero que algumas das conclusões que aqui proponho possam ser úteis para perceber como, de um modo geral, as pessoas em Maputo e Matola entendem episódios de aflição e quais são as suas formas de geri-los num contexto tão plural e multifacetado.

Como já afirmei anteriormente, o meu trabalho teve início em T3. Identifiquei logo duas igrejas com as quais queria trabalhar mais intensivamente com o intuito de ampliar a minha rede de contactos a partir destas igrejas, recolhendo entrevistas com pastores de outras igrejas e denominações e, quando possível, participando nos seus cultos. Para poder começar a minha investigação em T3, tive que receber uma autorização oficial do Posto Administrativo de Infulene. Todos os meus contactos iniciais com as igrejas foram mediados pela Comissão das Comunidades Religiosas. A Comissão é liderada por pastores e bispos de várias igrejas, eleitos regularmente pelas congregações cristãs presentes no território administrado pelo P.A. de Infulene. Assim, em meados de Abril de 2010, depois de ter resolvido algumas burocracias e dúvidas com o secretário e o presidente da Comissão, tive a oportunidade de apresentar os objectivos do meu trabalho durante uma reunião que incluía uma boa parte das igrejas do Bairro T3. Os pastores das igrejas Zione presentes demonstraram-se logo disponíveis e entusiasmados por ter alguém que pudesse dar atenção às suas próprias igrejas e deixaram-me todos os seus contactos.²⁶ Depois da reunião com as igrejas, decidi começar a entrar em contacto com uma paróquia liderada por duas irmãs, pertencente a uma congregação cujo fundador ainda é vivo e reside na Unidade “D”, e ainda com a paróquia de uma das mais antigas igrejas Zione presentes em Moçambique, liderada por

²⁶ Os contactos recolhidos foram no total cerca de doze.

um pastor que teve uma longa experiência de trabalho na África do Sul (ver Capítulo II). Durante quatro meses participei constantemente nos cultos semanais alternando entre essas duas igrejas. Conheci e entrevistei os seus bispos e, ao mesmo tempo, visitei outras igrejas do bairro, entrevistando os seus pastores. Aos poucos, consegui entrevistar também os membros das igrejas, em particular as mulheres, visitando as suas casas, acompanhando-as nas consultas aos hospitais, etc.

Geralmente optei por anotar as informações recolhidas durante as entrevistas e as conversas, deixando o gravador para os casos em que me sentia mais à vontade, sem ter a sensação de forçar ou embaraçar o meu interlocutor. Durante os cultos, tentei sempre participar sem recorrer ao uso do caderno das anotações, pois achei que podia representar um elemento de perturbação no fluir da cerimónia. Portanto, o hábito era anotar todos os elementos recolhidos em casa, logo a seguir dos cultos, antes de deitar.

Enquanto trabalhava em T3, comecei a entrar em contacto com o Conselho Cristão de Moçambique, e realizei entrevistas a alguns líderes de outras denominações religiosas. Paralelamente, contactei com os arcebispos e os bispos da Igreja São União Apostólica Cristã de Moçambique em Matola Rio, da Igreja Etiópica Luso-Africana, da Igreja do Bom Pastor, da Igreja Fé dos Apóstolos recolhendo entrevistas sobre o seu percurso de vida.

Em Julho, a pastora Josina, a mulher com quem acabei por trabalhar mais intensivamente em T3, entrou em contacto comigo e convidou-me a participar no seu culto dominical. O entendimento entre nós foi imediato e vovó Josina conseguiu captar as finalidades da minha presença, sem nunca forçar a minha participação como crente. Na sua igreja, tive a oportunidade de participar e observar os cultos semanais, rituais nocturnos, as consultas no seu gabinete (ver Capítulo III e VI), as acções de purificação na praia e no seu quintal. Consegui recolher a maior parte do material que compõe o Capítulo IV e VI, pois a vovó Josina deixou-me completamente à vontade para gravar consultas, entrevistas, tratamentos na praia e na igreja, convidando-me ela própria a tirar fotos durante os cultos.

Geralmente quase todas as entrevistas e conversas que eu tive foram em português. No texto, decidi alterar muito pouco as expressões e a sintaxe dos meus entrevistados, pois penso que o português moçambicano revela a estrutura da língua bantu, neste caso changane, ronga ou chope, que é reelaborada e traduzida de forma inteligível, mas peculiar, numa língua latina. Não queria alterar esta expressividade, pois considero fundamental para contextualizar o melhor possível o meu material.

Durante o trabalho de campo, tentei dedicar parte do meu tempo ao estudo da língua changane, mas em Maputo tornou-se difícil atingir com rapidez o domínio da língua, pois muitas pessoas falam correntemente português. De facto acabou por ser mais simples optar por conversar e recolher entrevistas nesta língua.

As pregações e discursos durante os cultos eram geralmente em changane, com a excepção da igreja de Malhangalene, onde alternavam o português e o changane, uma vez que uma parte dos presentes não dominava a língua local. Nos primeiros meses tive sempre a ajuda do meu assistente Edio que tem o dom de fazer tradução simultânea sem ter tido uma formação específica. Quando Edio não estava presente (aos poucos eu emancipei-me da sua ajuda constante, sobretudo quando não era preciso deslocar-se nas horas nocturnas), havia sempre alguém que se disponibilizava para me ajudar na tradução.

Na igreja de Malhangalene, fui tratada sempre como um membro comum, sem nenhum tratamento especial, ao contrário das igrejas de T3, onde fiquei mais em contacto com a liderança. Assim, na cidade tive a oportunidade de contactar mais com os membros das igrejas, sobretudo com mulheres da minha idade. Com estas últimas, as entrevistas foram gravadas sem problemas.

Dada a heterogeneidade dos *backgrounds*, das histórias e doutrinas das igrejas Zione, dos seus líderes, membros e pacientes, ao longo da tese a minha preocupação foi dar conta das diferentes experiências, deixando amplo espaço para as narrativas pessoais dos meus interlocutores. Achei que só assim o trabalho poderia dar voz às individualidades das pessoas que encontrei ao longo do meu trabalho, e a essas pessoas estou muito grata por se terem disponibilizado para se exporem e exporem a sua história. Esclareço que no texto todos os nomes são fictícios, como forma de manter a privacidade dos meus interlocutores, tanto quanto possível.

Durante o trabalho de campo, o fluxo de informações implícitas e a natureza nem sempre linear e coerente dos processos de cura deixou-me muitas vezes com a sensação de não estar a compreender o que estava a acontecer à minha volta. Os espíritos pareciam ter múltiplos nomes ou não ter nome nenhum, as histórias, por sua vez, tinham enredos nem sempre completamente inteligíveis para mim. Tudo estava velado por ambiguidades. Foi necessário afastar-me do campo, das emoções e do sofrimento que gerou para conseguir encontrar uma lógica, um fio condutor nas histórias que fui recolhendo. Aqui, vale o que escreve Ashforth (2005) para o caso do Soweto: “quando se debatem questões de teologia e cosmologia num lugar como aquele

de Soweto, não é sábio ser dogmático acerca do que as pessoas acreditam (ou dizem de acreditar) ou acerca do que as pessoas dizem sobre o que os outros acreditam” (2005: 173). Esta é uma premissa fundamental no meu trabalho. Na apresentação dos meus dados mantém-se óbvia a consciência que as visões e os entendimentos locais sobre aflição e doença estão em processamento contínuo e nunca são definitivos por estarem profundamente ligados às contingências históricas. Contudo, existe uma lógica que, ao longo dos anos, das guerras pré coloniais, passando pela guerra civil, até chegar aos dias de hoje, permaneceu constante. É desta lógica que as igrejas Zione dão conta e da qual falarei ao longo da tese.

Estrutura geral da tese

Os dois primeiros capítulos (II e III) têm como objectivo providenciar um quadro geral da estrutura das igrejas Zione com as quais trabalhei em 2010 em Maputo e Matola. A minha tentativa é a de apresentar uma boa parte das complexidades que hoje em dia marcam este fenómeno religioso tão heterogéneo, informal e profundamente em transformação.

O Capítulo II apresenta a composição das igrejas, compostas na sua maioria por mulheres, no contexto do bairro de T3. As congregações de bairro, chamadas paróquias, fazem referência a uma sede principal, onde se encontra o bispo ou o arcebispo, que geralmente, salvo algumas excepções, é o próprio fundador da igreja. Estas paróquias estruturam-se a partir de núcleos familiares e não é raro que entre a liderança haja relações de parentesco. O capítulo é dedicado em particular à apresentação da heterogeneidade doutrinária entre as várias igrejas e dentro das próprias congregações, sobretudo em relação às entidades espirituais com que se confrontam quotidianamente e que são genericamente definidas pelo termo *mademonio*. Embora esta heterogeneidade seja uma característica das igrejas Zione desde a sua fundação, hoje em dia parece estar acentuada por um processo de transformação e “modernização” que alguns pastores e bispos promovem nas suas congregações. De facto, especialmente em T3, uma boa parte dos bispos e pastores com quem entrei em contacto revelaram um certo desconforto com a maneira como a comunidade mais ampla vê as suas práticas, especialmente o uso de uma certa parafernália específica, o que acaba por aproximá-los dos curandeiros e de uma forma de cristianismo “imperfeito”. Este processo de

“modernização” está ligado também a uma campanha do Governo para que as igrejas formalizem as suas instituições e os líderes tenham formação bíblica. Se por um lado, o discurso da “modernização” aparenta ser uma forma de violência simbólica em relação às igrejas Zione por parte da sociedade mais ampla e do próprio governo moçambicano, para alguns líderes tornou-se uma estratégia para adquirir um certo poder e influência nos seus bairros, monitorizando e controlando as práticas e os cultos de outras igrejas. Além disso, como irei argumentar, existe constantemente uma discrepância entre o nível discursivo e a praxe e, em muitos casos, os processos de cura desvendam uma complexidade que nem sempre é congruente com a retórica da “modernização”.

O Capítulo III apresenta três casos de liderança feminina Zione com que trabalhei mais intensivamente, sobretudo como forma de desconstruir uma certa caracterização das igrejas Zione como lugares de reprodução de hierarquias tradicionais masculinas. Ao longo do meu trabalho, a liderança feminina representou uma espécie de fio condutor cuja presença é multifacetada, capaz de gerir com elasticidade a componente formal e institucional das igrejas sem abandonar o espaço reservado à cura e as actividades mais pragmáticas da vida da comunidade. Em continuidade com a tradição do Sul de Moçambique em que os *vanyamusoro* são maioritariamente mulheres (Honwana 2002), muitos profetas Zione são do sexo feminino. Assim como na sociedade de Maputo em geral, nas igrejas Zione também há uma complementaridade e complexidade que supera a mera dinâmica de subalternidade nas relações entre os géneros, e os princípios de poder estão mais ligados à senioridade e são mais transversais entre os géneros. De facto, apresento os casos de quatro mulheres, as irmãs Amélia e Rosita, a pastora Josina e a Bispa Cláudia, líder da igreja de Malhangalene, que conseguiram criar uma certa estabilidade familiar como mães e avós e que, através do dom de cura, ampliaram a sua esfera de influência, garantindo novos meios de sobrevivência às suas famílias. Estas histórias não são casos isolados em Maputo, mas são exemplificativas de uma realidade geral, em que as mulheres desempenham papéis de relevo no seio da comunidade.

O Capítulo IV conduz ao coração do meu trabalho e é a chave da leitura para melhor compreender a lógica que subjaz ao “trabalho de Zione”. O capítulo propõe uma breve síntese dos espíritos que fazem parte do quotidiano no Sul de Moçambique, e um esclarecimento da noção de mal segundo a concepção local. O objectivo deste percurso pelo universo espiritual local é evidenciar o modo como os princípios que estruturam as relações entre indivíduos e que definem quem pode ser parente ou não e como,

representam a chave da leitura para compreender como doença e cura são entendidas neste contexto. Embora o “trabalho de Zione” proponha uma reformulação do universo espiritual, ao mesmo tempo continua profundamente ligado às noções locais do mal como alteridade e da sua integração e neutralização através de mecanismos de “familiarização”. Na visão Zione, todos os “espíritos da tradição” continuam a interagir com o mundo dos vivos, ameaçando-os por um lado, protegendo-o e conferindo poderes por outro, mas convivendo agora numa posição de subordinação com o Deus cristão único e a autoridade da Bíblia. Então, nesta perspectiva, o mal não está só relacionado com a alteridade e os seus possíveis ataques, mas também com a falta de sujeição ao Deus da Bíblia. Neste sentido, a maior parte dos tratamentos Zione têm como finalidade converter e não expulsar os espíritos, porque só aceitando a autoridade do Deus cristão, os espíritos se tornam elementos mais neutros e potenciais aliados nos processos de cura.

O Capítulo V é dedicado à análise do fenómeno de possessão pelo “marido espiritual”, ou *xindotana*, que parece atormentar uma boa parte das jovens mulheres de Maputo, e que constitui um dos mais frequentes casos de aflição tratados pelos profetas Zione. Nos tempos mais recentes, a presença de um marido espiritual é frequentemente relacionada com espíritos “comprados na casa de um curandeiro”, com vista a criar protecção e sorte para o pedinte e sua família, através do acto de *kukhendhla*, que pode ser traduzido pela expressão “pedido de sorte”. Em troca, este espírito comprado tem que receber o cuidado contínuo da mesma família que o adquiriu através da oferta de uma palhota tradicional (*ndhomba*) no quintal da casa, juntamente com uma jovem mulher que se torna sua esposa. Quando a família cuida do espírito e lhe oferece uma esposa escolhida entre os seus membros, este pode tornar-se num *mukonwana*, um cunhado ou genro, e torna-se, assim, um afim protector do lar. Se as famílias começam a descuidar esse espírito e não acompanham os seus pedidos, o *mukonwana* torna-se um *xindotana*, um pequeno déspota, pois deixa de ser um elemento protector e começa a revoltar-se contra os membros da família, em particular contra a mulher que lhe foi dedicada. Em Maputo, hoje em dia, parece haver uma epidemia de *xindotana*, causados pela ganância de avós e antepassados que, querendo enriquecer rapidamente e com facilidade, se comprometeram com espíritos que hoje em dia atormentam os seus descendentes. Estes espíritos não representam sempre uma força irreversível, cuja maldade é absoluta, e o seu exorcismo, mesmo em contexto Zione, pode ser demorado, oneroso e nem sempre concretizável. Isto faz com que seja necessário um processo de

negociação durante o qual as mulheres acabam por aprender a lidar com os seus espíritos, porém continuando num estado de grande vulnerabilidade, o que as obriga à procura constante de protecção e purificação. Tal assim é porque a presença de espíritos alheios provoca muitas vezes uma condição conhecida como *munyama*. Quando uma pessoa se encontra neste estado, os seus “caminhos estão fechados” e todas as suas tentativas de melhorar a sua vida ou resolver os seus problemas encontram entraves constantes.

Se por um lado a presença de um marido espiritual parece oferecer a possibilidade de gerir situações de instabilidade, por outro abre a porta a outro tipo de fragilidades. Através das histórias de vida de três mulheres, o capítulo argumenta que os vários maridos espirituais veiculam mensagens fortemente contraditórias que mantêm uma ambiguidade difundida sobre o presente, culpabilizando o passado e a “tradição”. Os problemas são projectados num passado voluntariamente não muito detalhado, marcado por histórias bastante comuns de emigração.

A introdução dos espíritos nos Capítulos IV e V foi necessária para poder compreender o significado de uma boa parte da parafernália utilizada durante os cultos e rituais, juntamente com a combinação das cores e dos recursos principais que intervêm nos tratamentos, como a água do mar, as cinzas, a vaselina e os demais objectos dos quais os profetas se valem e que apresento no Capítulo VI. Para ser eficaz, a cura tem que ser indicada pelos antepassados (que nas igrejas Zione podem ser também anjos, sobretudo quando são já pacificados e a sua protecção não é posta em causa). São estes últimos que têm que indicar os procedimentos a seguir pelos profetas através de visões, sonhos ou interacções directas com os espíritos de cura dos próprios profetas.

No “trabalho de Zione”, a relação com o mundo espiritual é veiculada por uma série de objectos e actos simbólicos que são fundamentais para que haja um efeito concreto nos corpos e na existência dos indivíduos. A cura espiritual tem que passar pelo corpo, pois numa situação de aflicção é o corpo que é agredido através de uma violação dos seus limites pela intrusão de algo alheio. A pele constitui o limite natural entre o próprio Eu e o Outro e não é por acaso que as influências perigosas, como aquelas que a feitiçaria expressa, são concebidas segundo metáforas de penetração da pele. Sendo assim, a maior parte dos tratamentos oferecidos pelos profetas Zione associa acções de purificação e limpeza com água de mar, vapores de ervas e sangue de animais, à criação constante de barreiras protectoras através de roupa, cordas ou de

vaselina simples ou misturada com cinzas de sacrifício de animais ou de outros produtos.

Os rituais e a simbologia Zione, no contexto de Maputo, marcam o acto ritual da saída da “tradição”, onde os males do presente confluem. Contudo, sair da tradição não implica a sua negação ou o seu apagamento, mas uma reapropriação e reconversão do seu poder inegável e, portanto, a criação de uma nova tradição. Esta centralidade da noção de “saída da tradição” do indivíduo nos processos de cura, bem como a forte permeabilidade e abertura das congregações Zione, fez-me reavaliar profundamente o significado e a posição que estas igrejas parecem ter hoje em Maputo e Matola, distanciando-me de uma certa linha interpretativa que caracteriza o trabalho sobre igrejas Zione na África austral, em particular de Kiernan (1976; 1990), Comaroff (1985) e Flikke (2001) que descrevem as igrejas Zione como realidades excludentes, fechadas, em que a cura é direccionada para a purificação da comunidade e para a manutenção de barreiras definidas com o mundo exterior. Assim, o “trabalho de Zione” em Maputo parece ser uma contínua tentativa de reconstruir a história segundo uma aceção que não gera necessariamente uma reconciliação ou um conforto, mas uma luta incessante com um passado que precisa ser lavado, purificado e, assim, convertido para poder possibilitar riqueza e sucesso. De alguma forma, esta retórica, embora concretizada através de simbologias e práticas com múltiplas referências (bíblicas, pré-coloniais, coloniais, etc.), aproxima os Zione do discurso (mais) agressivo e peremptório das igrejas pentecostais com que hoje em dia disputam directamente o território. No discurso pentecostal, a “tradição” incarna o mal e é preciso libertar-se dela. Contudo, este discurso, como tentarei demonstrar ao longo da tese, é complexificado pelas práticas quotidianas em que os antepassados, demonizados pelo trabalho missionário e apagados pelas políticas socialistas do pós independência, podem ser convertidos e tornar-se anjos, e os espíritos maus, os *mademonio*, podem voltar para as suas famílias de origem ou aceitar a Palavra e ser integrados como aliados das pessoas que antes atormentavam. Assim, o “trabalho de Zione” segue um desejo geral. O que se quer hoje não é uma comunidade afastada e protegida do mundo exterior, mas uma série de indivíduos autónomos protegidos dos ataques dos inimigos (muitas vezes os próprios familiares), prontos para fazer parte deste mundo da melhor forma. Critica-se a ganância da sociedade, mas tacitamente cultiva-se o profundo desejo de fazer plenamente parte do sistema, conseguindo alcançar objectivos que são metas sociais e económicas

ambicionadas pela maioria. Por todas estas razões, as pequenas congregações Zione são na verdade muito porosas, permeáveis e flutuantes.

Capítulo II

O universo heterogéneo das igrejas Zione em Maputo e Matola e o desejo de ser “moderno”

“Cada igreja Zione tem a sua cultura e os seus ritos *tradicionais*. O problema é que igreja Zione *tem muitos significados*, é por isso que mesmo eu não entrei na igreja Zione de qualquer maneira, porque muitas vezes há igreja Zione que não dá, e você em vez de diminuir os problemas, os aumenta. Não há muitas diferenças com os curandeiros, que em vez de te curar, aumentam o sofrimento. Há falsos profetas também, que não são sérios. E muitas das vezes entre as igrejas Zione não há encontro, mas choque. É por isso que esta igreja é fácil de se destruir mesmo, porque não há um discurso, não há unidade, se atiram um ao outro” (Helena, 29 anos, Maputo).

Introdução: a cura da “modernidade”

Desde a sua origem, as igrejas Zione são realidades religiosas que integram uma grande elasticidade e fluidez nas suas práticas e discursos. Já Sundkler em 1961 escrevia que “algumas igrejas zionistas estão a tornar-se cada vez mais etiópicas na sua ideologia e no seu comportamento. Existem cruzamentos e uma interdependência constante entre estas organizações” (1961: 55). Segundo os pastores e bispos Zione com quem entrei em contacto, em particular na zona de Infulene (Matola), hoje em dia as igrejas Zione estão a passar por uma intensa fase de reformulação, sobretudo por causa do maior acesso à formação bíblica, embora esta seja oferecida por outras denominações religiosas. Existe uma crescente consciência identitária, bem como do significado que envolve ser Zione no seio da comunidade. Muitos pastores Zione, vistos pela maioria da população como pobres e iletrados, hoje em dia estão a trabalhar para sair dessa posição

de marginalização, “modernizando” a estrutura das suas igrejas através do registo oficial, da melhoria na organização dos seus membros e da sua liderança, e criando parcerias com outras congregações cristãs, nacionais e internacionais.

Este processo de reformulação parece ser algo paradoxal. Se na sua origem as igrejas Zione, através da sua proposta de uma forma de cristianismo segundo um modo de sentir local, o que pode ser interpretado como uma forma de protesto contra a evangelização missionária, então a sua (auto) marginalização pode ser vista em parte como um acto de afirmação, uma crítica à sociedade mais ampla, e uma forma de possibilitar novos espaços de poder para a população desprovida de direitos. A criação de uma comunidade fechada, bem identificada através do uso de parafernália, de vestimentas específicas, e pela adopção de uma série de práticas ligadas ao livro de Levítico, era uma maneira de criar uma forma alternativa de experienciar não só o cristianismo, mas também as mudanças políticas e sociais em curso. O que acontece é que, hoje em dia, o processo de “modernização” parece implicar a subjugação destas pequenas congregações a um modelo de igreja dominante, institucionalizado, em que o acesso ao poder é menos improvisado, alcançável, e sujeito a uma maior burocratização. Dito por outras palavras, algumas igrejas Zione hoje em dia expressam o anseio de se aproximar do tipo de organização que anteriormente pareciam criticar. Contudo, através de uma análise histórica aprofundada deste movimento pode-se compreender que este desejo de “modernidade” não representa nenhuma novidade neste contexto. A “modernidade” é um conceito abrangente que se tornou local e representa um objectivo a longo prazo expresso pelas mais variadas formulações. Hoje em dia a “modernidade” pode ser expressa pelos fatos e os vestidos “decorosos” durante os cultos, como anteriormente era expressa pelas longas batas e a parafernália utilizada pelos profetas Zione (e hoje colocados em questão por muitos pastores Zione), que assim se ligavam ao mundo bíblico e, desta forma, à “modernidade” do cristianismo. Os objectivos, no fundo, parecem ser sempre os mesmos, o que muda são as modalidades para os alcançar.

Como sustentam Appadurai (1996), Comaroff e Comaroff (1993) e Sahlins (1999), não é possível falar de uma “modernidade” única, e que os indivíduos se apropriam dela localizando-a e tornando-a vernacular ou “indígena” – segundo as palavras de Sahlins. Ao mesmo tempo, esta apropriação da “modernidade” testemunha uma incorporação de certos valores dominantes que foram impostos como sendo universais, como uma teleologia irreversível da espécie humana que acaba por

classificar e criar hierarquias entre as culturas e os grupos humanos. Como afirma Ivan Karp “o discurso sobre o desenvolvimento [intrinsecamente ligado ao discurso da modernidade] consiste no estabelecimento de imagens hierárquicas do eu e do outro, baseadas em qualidades pessoais partilhadas e em instituições culturais e sociais que produzem a pessoa «desenvolvida» ou «subdesenvolvida»” (2002: 93). Relativamente a este assunto, pode ser útil a noção de *authoritarian high modernism* (Scott 1998: 88). Pitcher (2002: 62) também faz referência à noção de *high modernism* relativamente à ideologia promovida pela Frelimo logo após a independência. Segundo a autora, a Frelimo abraçou uma ideologia modernista mais ligada às décadas de 1960 e 1970, faltando-lhe o entendimento crítico que o próprio Marx tinha acerca da instabilidade, do conflito e da violência que o processo de modernização pode acarretar. Neste contexto, o modernismo deriva, sempre segundo Pitcher, da formação protestante e urbana dos altos líderes da Frelimo. Neste discurso que se foi sedimentando ao longo da história moçambicana, a cultura local (não europeia) é vista como algo que impede o desenvolvimento e a mudança. Assim, para serem sujeitos “completos”, os indivíduos têm que entrar na “modernidade” e, para fazer isto, têm que abandonar o fardo da “tradição” (outra noção crítica), e, por exemplo, abraçar o cristianismo.

Assim, as igrejas Zione desvendam a incorporação de um discurso missionário e colonial, mas também do anti-tradicionalismo do pós independência e da retórica do desenvolvimento que, através da omnipresença das Organizações Não Governamentais (ONGs) e da política de “luta contra a pobreza absoluta” do actual Presidente, tacitamente permeiam as diferentes camadas da sociedade moçambicana¹. Por esta razão, a cura das pessoas parece ser plenamente possível apenas através da cura do seu passado e dos espíritos que dele fazem parte. Só assim, para muitos dos meus interlocutores, o indivíduo pode ver abrirem-se caminhos que dantes estavam fechados. Então a “modernidade”, entendida aqui como um discurso moral dominante que marca os percursos e a auto-percepção dos indivíduos que dela se sentem excluídos, juntamente com o cristianismo que é o seu grande aliado, não é só um objectivo, mas parece ser um elemento indispensável da própria cura. Ser “moderno” parece significar a possibilidade de um futuro neste mundo e, assim, a salvação. A salvação da escuridão de um passado incompleto, marcado pela feitiçaria, a salvação da pobreza e da

¹ Relativamente à presença contraditória das ONGs e da dependência económica dos doadores internacionais em Moçambique, ver Cliff (1993), Hanlon (1996), Pfeiffer (2003 e 2004), Hanlon e Smart (2008), Manning e Malbrough (2010), e Passador (2011).

impossibilidade de avançar, de ter uma família, de estudar, de trabalhar e de ter uma certa estabilidade na vida.

Uma realidade heterogénea

É óbvio que as igrejas Zione não estão a caminhar todas na mesma direcção. Existe ainda um amplo registo em termos de práticas e formas de poder no seio deste movimento religioso. De facto, no contexto de Maputo e Matola, o universo Zione constitui-se como algo complexo, variado e heterogéneo, sinceramente muito além do que eu poderia imaginar antes de chegar ao terreno. Esta pluralidade de visões não está limitada às igrejas Zione, aos seus membros e líderes, mas insere-se numa realidade social muito mais abrangente que envolve parte da quotidianidade dos habitantes da cidade. Como tentarei demonstrar nos capítulos que se seguem, as igrejas Zione representam uma forma de religiosidade popular que não é só criadora de novos sentidos, como também veículo de entendimentos e saberes partilhados por uma boa parte da população.

O fenómeno Zione torna-se exemplificativo de uma realidade onde os indivíduos se sentem inseguros relativamente ao papel desempenhado pelos seres espirituais, havendo um consenso fragmentário, dividido, e plural sobre o mundo do visível e do invisível (Van de Kamp 2011). Esta fragmentação dá espaço a uma “ansiedade epistémica” difundida, na expressão de Ashforth (1998: 62 e 2005: 127), causada pela ausência de um dogma, ou de um pressuposto sistema de pensamento de referência, capaz de oferecer uma explicação única dos fenómenos e dos infortúnios, o que acaba por desencadear um sentimento de forte insegurança espiritual. Além disso, a meu ver, há uma verdadeira “política da ambiguidade” acerca do universo espiritual que é inclusivamente estratégica e útil a muitos especialistas religiosos, pois assegura a procura contínua da manipulação do universo espiritual por parte dos indivíduos. Assim, retomando o famoso texto de 1992 de Murray Last, o que impera nas práticas terapêuticas locais é uma cultura do não saber, de deixar o conhecimento espúrio, suspenso, deixando margem de manobra a contínuas improvisações e reformulações. Só assim se consegue compreender que os processos de cura estão longe de seguir esquemas coerentes e fixos.

Em Maputo a tensão espiritual permeia todas as camadas da sociedade urbana, e está associada à percepção de um desequilíbrio espiritual cuja gravidade atingiu níveis muito significativos, especialmente depois da longa guerra civil, da liberalização económica do país e da consequente acentuação das disparidades económicas. Irei aprofundar este assunto nos capítulos IV e V, mas por enquanto quero adiantar que, segundo os testemunhos que recolhi, hoje em dia o universo espiritual não está desequilibrado só por causa da guerra civil, mas sobretudo por causa da ganância dos antepassados que, para se tornarem ricos, ilegitimamente praticaram actos de feitiçaria que hoje em dia prejudicam os seus descendentes. Deste modo, os espíritos maus que afectam os descendentes são causa da sua “pobreza” crónica, uma noção que subsume várias formas de doença. Num país onde o discurso do presidente sobre a “luta contra a pobreza absoluta” se tornou um *leitmotiv* redundante, pois mesmo nos lugares mais remotos do país a elite local ostenta cada vez mais descaradamente a sua riqueza, não parece difícil compreender por que motivo as narrativas sobre os espíritos estão ligadas a uma crítica constante à voracidade e ganância de algumas pessoas em prejuízo de outras, sobretudo dos familiares mais próximos. Segundo Ashforth (2005), a insegurança espiritual tem origem, em parte, no período da conquista colonial e do processo de evangelização, na medida em que reduziram o poder reservado aos espíritos dos antepassados, cuja protecção e eficácia foram ulteriormente postas em questão pela dispersão e perda de regras no contexto urbano. A feitiçaria² foi assim demonizada pelos missionários, sortindo, porém, efeitos muito diferentes dos esperados: o cristianismo não banizou as “superstições” acerca das forças e das potencialidades do mundo do invisível, mas acabou por se tornar uma inegável fonte de poder na sua gestão. É particularmente neste sentido que as igrejas Zione exercem maior poder de atracção, pois oferecem a possibilidade de gerir problemas e aflições, realmente pertinentes na sociedade da qual fazem parte, através da pressuposta força superior, universal e “moderna” do cristianismo. Neste contexto, o importante é estar protegido e preparado. As práticas de protecção e de purificação são das mais diversificadas e heterogéneas, mas permanece unívoca a etiologia das aflições: o mundo espiritual não é colocado em questão e a sua gestão representa de facto o fio condutor de todas as igrejas Zione, ainda que haja divergências entre elas.

² Tal como Ashforth (2005), utilizo aqui o termo “feitiçaria” no seu sentido local, como hoje é entendido e apropriado pelos habitantes de Maputo. Feitiçaria ou “curandeirismo” (*xinyanganyanga* em changane) referem-se aqui à manipulação de poderes ocultos referentes ao mundo dos espíritos.

Na tentativa de fazer uma apresentação do universo Zione de Maputo e Matola, o presente capítulo é dedicado à descrição da estrutura organizativa e dos cultos das congregações Zione para, em seguida, aprofundar o processo de reformulação em que algumas igrejas Zione se encontram hoje em dia, através do testemunho dos actores envolvidos.

A composição das igrejas

Em T3, bem como em cada bairro de Maputo e Matola, existem numerosas igrejas Zione, denominadas “zonas” ou “paróquias”, que fazem referência às igrejas principais ou “sedes”, que representam a congregação inteira. Segundo o que relata Comaroff (1985: 178), esta estrutura organizativa tem origem logo a partir da igreja de Alexander Dowie em Chicago, nos Estados Unidos. Segundo os líderes Zione com quem falei, uma “zona” é a formação de uma comunidade de crentes ainda não oficializada, que passa a ser paróquia quando alcança um número razoável de membros, e tem um pastor como líder, podendo receber assim uma oficialização por parte da sua sede que procede ao seu registo no Gabinete dos Assuntos Religiosos. O Gabinete é um órgão do Ministério da Justiça instituído em 1981, quando o Governo decidiu passar a responsabilidade das instituições religiosas presentes do país do Ministério do Interior para o Ministério da Justiça (Mourier-Genoud 1996).

As paróquias são lideradas por um casal de pastores que faz referência às sedes, (também chamadas “catedrais”), onde está localizado o bispo ou o arcebispo da instituição, que hoje em dia é, na maioria dos casos, o próprio fundador da igreja.

Torna-se difícil quantificar o número de igrejas presentes em cada bairro, pois muitas ainda não estão registadas e o número de membros efectivos é sempre muito flutuante. De facto, os responsáveis pelo levantamento do número de igrejas presentes no seu território são as próprias Comissões das Comunidades Religiosas de cada Posto Administrativo do Município da Matola. Além disso, as Comissões conduzem uma campanha para o registo oficial das igrejas informais e para que todos os líderes religiosos tenham algum tipo de formação bíblica. No território administrado pelo Posto Administrativo de Infulene, segundo o secretário da Comissão, foram recenseadas cerca de 381 igrejas de denominação cristã, mas não foi feita uma discriminação entre os vários tipos de igreja.

As pequenas paróquias ou zonas de tipo Zione têm quase sempre o nome de uma localidade bíblica, como por exemplo Belém, Samaria ou Jerusalém. Segundo o testemunho do Secretário-geral do Conselho Cristão de Moçambique, na altura o pastor da igreja Presbiteriana (antiga Missão Suíça) Marcos Macamo³, nomear as paróquias por uma localidade bíblica é um costume bastante antigo entre as igrejas Zione:

Na África do Sul Zione representou um pentecostalismo radical de base. Naquela altura, através de Zione, os africanos sentem um alívio. A cidade de Jerusalém passa a ser nas igrejas, o Jordão nos rios locais. É por isso que cada paróquia tem o nome duma localidade da Palestina. O Messias volta na figura do pastor. E Jesus já não está lá, mas está aqui. O Messias passa a ser o líder da comunidade. E cada líder adapta o culto à própria tribo” (Entrevista 07/07/2010).

As várias paróquias contam em média com um número de fiéis por volta dos 20 a 30 elementos fixos, e estruturam-se geralmente a partir de núcleos familiares. Na maioria dos casos, os edifícios das diferentes paróquias, que podem ser construídos em blocos de alvenaria ou ser simples construções de caniço, situam-se no próprio quintal do pastor. Por esta razão, a vida dos pastores acaba por girar inteiramente à volta das actividades da própria igreja, e toda a família, quer queira quer não, fica também ela envolvida no constante vaivém de membros e pacientes. Relativamente ao caso sul-africano, Comaroff escreve: “o núcleo doméstico no seu aspecto moderno constitui a base a partir da qual as igrejas zionistas tendem a elaborar o seu esquema sociocultural. Assim, a própria casa representa o núcleo ritual para a maior parte das congregações zionistas” (1985: 214). Segundo Schuetze (2010), a localização da igreja no quintal do líder enfatiza o papel de “pais” com o qual os pastores se apresentam à comunidade, realçando assim a noção de congregação como família. Na minha opinião, esta localização reforça a identificação da igreja com a sua liderança, que às vezes representa a única razão de ser da pequena comunidade existente. Além disso, há um factor de ordem económica: comprar um novo terreno pode ser demasiado oneroso e, nesse caso, utilizar o espaço disponível no próprio quintal é o mais conveniente.

³ O pastor foi aluno de Allan Anderson e autor de numerosos artigos sobre igrejas Zione que foram publicados nos jornais locais.

Para poder liderar uma igreja é necessário que os líderes sejam casais, casados oficialmente no registo civil, o que hoje em dia em Maputo parece cada vez mais uma raridade. Esta regra é válida para todas as igrejas Zione, registadas ou não, e é um costume geral que deriva já das igrejas Zione sul-africanas. Como escreve Kiernan: “o casal forma a unidade básica para o recrutamento do Zionismo. Por cada nível de avanço, marido e mulher são ordenados em conjunto de tal forma que o ritual é remanescente a uma celebração matrimonial [...] O casamento em si pode ser visto como uma ordenação preliminar” (1990: 63). Neste esquema, a esposa do pastor torna-se automaticamente pastora (e vice-versa), assim como a esposa do diácono será sempre diaconisa, quer tenha formação bíblica ou não.

Se é verdade que uma mulher só pode fazer parte da liderança se estiver casada, o contrário também é verdade: um homem não pode liderar sem estar casado, sem a sua contra parte feminina. Além disso, é também muito comum haver ligações de parentesco entre os vários sectores da liderança. Portanto, as pequenas congregações Zione, não só oferecem a possibilidade de criar novas comunidades e alianças no contexto urbano (Agadjanian 1999; Cruz e Silva 2002; Seibert 2005), mas nalguns casos estruturam-se de um modo que reconfiguram as próprias alianças e hierarquias familiares, pela capacidade de indivíduos específicos de formar e manter congregações, providenciar pacientes e seguidores para a igreja, garantindo assim uma forma de sobrevivência do grupo familiar mais próximo. A participação nos cultos é fortemente feminina e, aos poucos, os homens presentes pertencem em grande parte à liderança. Segundo os meus interlocutores, a presença rara de homens nos cultos semanais deve-se ao facto de quase todos eles trabalharem na cidade e terem dificuldade em voltar para casa à noite por causa do tráfego intenso e da falta crónica de transportes públicos.⁴ De facto, durante a missa de domingo, a presença masculina aumenta, mas dificilmente estão presentes homens entre as filas dos membros comuns, enquanto na área do altar (que marca uma divisão espacial clara entre liderança e fiéis) abundam os homens de batas brancas, cada um dos quais, durante o culto, acaba por reclamar o seu próprio espaço de poder através de longas pregações ou orações. Como irei argumentar detalhadamente no capítulo que se segue, isto não implica que não haja liderança feminina fortemente carismática, sobretudo quando apresenta um poder de cura

⁴ Para quem em Maputo depende dos transportes colectivos (claramente a grande maioria dos habitantes), as deslocações entre o centro da cidade e as zonas periurbanas constituem um dos maiores desafios da quotidianidade.

relevante. Não foi por acaso que acabei por trabalhar com duas paróquias de T3 cujas pastoras representavam um pivô de toda a comunidade.

Os contactos entre as paróquias da mesma congregação têm cadência mensal e são solicitados pela liderança cuja responsabilidade é a de dinamizar os encontros e as trocas entre as várias comunidades espalhadas entre Maputo e as outras províncias. Por exemplo, no primeiro domingo de cada mês, conhecido como “Domingo Especial”, as várias zonas e paróquias encontram-se na sede principal, a “catedral”, para assistir à missa e receber a Comunhão. Nestas ocasiões, tenta-se recolher com antecedência o dinheiro para que alguns líderes das comunidades mais distantes possam ter condições de se deslocar até à sede.

Geralmente, uma congregação apresenta uma hierarquia que tem no seu topo o arcebispo (mas nem sempre esta figura está presente, pois tal depende dos anos de carreira que um bispo consegue acumular e da dimensão da congregação) e o bispo, os quais representam a autoridade máxima. Seguem-se a figura do superintendente geral (responsável pelas paróquias de toda a congregação a nível nacional) e dos superintendentes provinciais (responsáveis pelas paróquias presentes a nível provincial). Existe também o papel do pastor geral, não muito distinto do superintendente geral, o qual tem a responsabilidade de cuidar de todas as paróquias e zonas da igreja, encontrando-se constantemente com os pastores e a liderança de cada comunidade. Ao nível de cada paróquia, a hierarquia parte do pastor descendo para o diácono, o evangelista, seguindo-se as figuras do pregador, responsável por procurar novos fiéis no bairro, e do secretário, que regista o valor das colectas de dinheiro, o número de pessoas presentes nos cultos, redige as actas, em caso de reunião, e às vezes desempenha a função de tesoureiro.

A hierarquização dentro das igrejas é bastante acentuada, a reverência durante os cultos e as cerimónias é reservada aos pastores e bispos, além de prestações de serviços por parte dos membros. No contexto de Gorongosa, Schuetze (2010) descreve a posição dos pastores como semelhante à de um patronato, dado que são capazes de criar redes de influência através dos próprios serviços espirituais. Entre os profetas *Aneneri* estudados por Luedke (2005) na província de Tete, a liderança constitui-se por meio da criação de laços consolidados através de reciprocidades e redistribuição de bens que dão vida a novas formas de clientelismo, numa lógica de relações verticais entre mais velhos e mais novos. Segundo a minha observação, o poder é transversal entre os géneros e segue uma lógica fortemente gerontocrática. A idade geralmente aumenta o capital

espiritual e aperfeiçoa os poderes de cura, não é por acaso que muitos bispos e pastores são chamados pela comunidade com o nome de “vovôs”, termo que em Moçambique não tem só um sentido de afectividade, mas sobretudo de respeito e autoridade.

A figura mais fluida e menos institucionalizada, mas ao mesmo tempo fundamental para que a paróquia possa ter alguma relevância a nível de cura, é a do profeta. A profecia é um dom (nem sempre ao alcance de todos, dependendo da visão de cada igreja, como irei aprofundar no Capítulo IV). Sendo assim, o profeta não representa um líder formal e oficial, registado como os outros, apesar de já haver cartão de identificação de profeta produzido pela Comissão das Comunidades Religiosas. Como os próprios profetas me explicaram, este cartão tem a finalidade de os distinguir dos curandeiros pertencentes à AMETRAMO (a Associação de Medicina Tradicional de Moçambique criada pelo governo moçambicano em 1992)⁵ os quais também têm cartões de identificação específicos. Desta forma, os cartões tornaram-se uma espécie de legitimação e reconhecimento oficial do trabalho de profecia e cura nas igrejas Zione.

É muito comum que o/a bispo/a e o/a pastor/a possuam também o dom da cura, pois é este último que lhe confere maior prestígio e fama e, sobretudo, clientes e adeptos. Segundo Luedke (2005) é precisamente a prolificidade com que um profeta encontra adeptos e discípulos que contribui para o aumento do seu poder.

Existem diferentes “graus” de capacidade de cura. Alguns membros, quando baptizados e abençoados pelo pastor, podem colocar as mãos sobre os fiéis durante o culto para aliviar dores ligeiras ou diminuir temporariamente a carga de uma aflição. O acto de colocar as mãos sobre a cabeça de um indivíduo está difundido pelas várias igrejas. Através da colocação das mãos, e portanto através da mediação do corpo do pastor ou de um crente, o poder espiritual passa para o corpo do aflito com efeitos benéficos e de bênção. Porém, a colocação das mãos não representa necessariamente um verdadeiro dom de profecia ou de cura, aproxima-se mais de um acto de bênção, ainda que menos poderoso. Como irei mostrar a partir do Capítulo IV, o dom de cura é algo bastante complexo e nem sempre está ao alcance de todos.

⁵ Relativamente à história da criação da Associação, ver Honwana (2002) e Meneses (2004). Na opinião de Meneses, a AMETRAMO resulta de uma confluência de necessidades. Por um lado houve a necessidade, por parte do Estado moçambicano, de exercer uma forma de controlo sobre as práticas de medicina tradicionais, estabelecendo uma série de directrizes e regulamentações. Por outro lado a associação foi também um espaço de reivindicação e legitimação por parte dos próprios médicos tradicionais. Para o aprofundamento deste assunto, ver também Granjo (2009) e Trentini (2012).

Os cultos

Cada paróquia apresenta um programa semanal bastante intenso, pois os cultos são celebrados diariamente ao final da tarde, a partir das 18 horas (à excepção de quinta-feira, dia reservado aos encontros do grupo das mulheres, que decorrem durante o dia) e todos os domingos de manhã. O domingo é o dia em que acorrem mais fiéis à igreja. O culto de domingo representa um momento mais marcadamente social, em que toda a comunidade religiosa está reunida, enquanto os cultos semanais são mais intensamente dedicados à cura. Na maior parte das igrejas que visitei, o culto abre com cantos corais pertencentes a dois livros de hinos em língua changane e ronga⁶, *Mhthalmhala Ya Evangeli* e *Kutwanano*, muito conhecidos no Sul de Moçambique e utilizados em particular na Assembleia de Deus⁷, pois as igrejas Zione não produziram nenhuma colectânea de hinos próprios. Contudo, os hinos também cantados noutras igrejas, nas igrejas Zione são entoados com uma cadência peculiar que as pessoas identificam logo como sendo especificamente “Zione”.

Depois dos primeiros coros introdutórios, as pessoas ajoelham-se e passa-se à primeira oração colectiva em voz alta, durante a qual cada um expressa o seu pedido e fala directamente com Deus (*Xiqwembu Nkulukumba*). A oração colectiva termina com uma pessoa da liderança a levantar o volume da sua voz, começando a distinguir-se entre a multidão. Desta forma, o resto dos presentes interrompe a sua prece, e o líder pode assim fechar a oração através da sua intervenção final.

A parte central do culto é dedicada à pregação. Geralmente uma pessoa da liderança, escolhida pelo pastor, lê um versículo da Bíblia (raramente há propostas de leitura de textos mais longos) que comenta com grande ênfase, muitas vezes gritando, repetindo oralmente o versículo lido e oferecendo a sua interpretação. Quando estão presentes mais líderes, a pregação continua, pois cada um tem o direito de receber a palavra. O clamor nas orações e pregações tem uma função específica, pois inflama os presentes e desencadeia manifestações espirituais, que se anunciam por arrotos,

⁶ Em Maputo e Matola as pessoas que frequentam as igrejas Zione expressam-se em língua ronga e changane (inteligíveis uma à outra), sendo a maioria originária das regiões do Sul de Moçambique. A língua ronga é originária de Maputo, mas hoje em dia na cidade predomina uma forma especificamente urbana de changane (devido à forte migração da população proveniente da Província de Gaza e das regiões da Província de Maputo onde se fala changane), que se mistura com algumas expressões ronga e portuguesas.

⁷ A Assembleia de Deus foi estabelecida em Moçambique pelo pregador canadiano Austin Chawner em 1957 e foi posteriormente nacionalizada. Referência: www.paoc.org e www.dnm.cadp.pt (acesso 05/08/2013).

espirros, e pequenos gritos entre os membros. Há um código de conduta nestes momentos, quanto mais espirros e gritos, mais o pregador se sente confortável e incentivado na sua performance e mais aumenta o nível de veemência na sua pregação.

Em seguida, terminada a pregação e acalmados os espíritos, os próprios fiéis são convidados a testemunhar sobre a leitura proposta. Nalgumas igrejas, todos são obrigados a falar, noutras, só quem tem algo a dizer e está inspirado. Normalmente, as pessoas, sobretudo as mulheres, acabam por comentar e falar sobre o seu próprio dia, sobre os problemas enfrentados ou as preocupações em vista, partilhando a sua quotidianidade. De facto, tal partilha parece ser um dos principais pontos de interesse para as mulheres, a seguir à cura. Terminada esta fase, recomeçam vigorosamente os cantos, que nalgumas igrejas são ritmados por batuques de lata e pele de cabrito, e abre-se espaço para as bênçãos e protecções diárias. As esteiras estendidas no lado direito, onde se sentam as mulheres, são levantadas, e os banquinhos e as cadeiras à esquerda, onde se sentam os (raros) homens, são afastados para formar um espaço central onde quem o deseje, ou necessite, pode ajoelhar-se para receber a bênção do/a pastor/a/profeta. Nesta fase, ao mesmo tempo que continuam a ser entoados os coros, os membros presentes começam a dançar circularmente em volta da pessoa ajoelhada, praticando assim a *diliza* (que literalmente significa “derrubar”, provavelmente os maus espíritos), a dança protectora Zione. Esta dança é descrita também por Kiernan (1976; 1990) e Comaroff (1985) no contexto Sul-africano e, de facto, constitui um dos elementos mais identificativos das igrejas Zione na África austral. Segundo Comaroff (1985: 233), a dança circular tem sobretudo a função de estabelecer um momento de unificação e, tal como um dínamo, gera uma energia espiritual que se manifesta cada vez mais intensamente nos corpos dos participantes. Assim, este tipo de dança, que evoca as antigas danças guerreiras Zulu e Swazi e as danças dos mineiros, permite uma integração comunitária contrastando com a sociedade em redor, que é mais direccionada para a marcação de diferenças entre os indivíduos. Durante os cultos que presenciei, a dança em círculo é um momento que propicia as profecias. O movimento acelerado dos corpos aquece o ambiente e os espíritos dos presentes, e desta forma estes tornam-se mais visíveis para os profetas, possibilitando os primeiros diagnósticos e indicações sobre a cura. Por esta razão, frequentemente as danças e os cantos são interrompidos para que os profetas presentes (nalgumas igrejas só os superiores) possam falar das visões que tiveram durante o paroxismo da *diliza*. Nalgumas igrejas as pessoas ajoelham-se no centro do círculo, uma de cada vez, noutras igrejas criam-se grupos

temáticos, segundo os vários pedidos da noite (pedidos de emprego, casamento, filhos, etc.). Terminada a volta das bênçãos, todos os membros se ajoelham, recitam o Pai Nosso, *Tatana wa Hina* (nalgumas igrejas cria-se uma corrente de mão dadas), fechando-se assim o culto.

Durante os cultos, é também prática comum recolher dinheiro. Nalgumas igrejas o dinheiro é colectado em cestinhos de palha, que se fazem circular entre os presentes, noutras os membros são convidados a chegar até ao altar e depositar as moedas na capa das Bíblias, por vezes com diferentes finalidades, como para a construção da catedral, para uma ajuda específica a um membro, para um funeral, etc. Segundo Comaroff (1985), esta forma ritualizada e individualizada de recolher dinheiro, contrasta bastante com a doação anónima nas igrejas missionárias, tornando-se uma forma de retomar um certo controlo de si próprio através da doação para a colectividade. Assim, continua Comaroff, “retira-se a função do dinheiro enquanto marcador anónimo de um valor puramente quantitativo” (1985: 236).

No Capítulo VI irei aprofundar as práticas de cura, de purificação e de protecção que observei. Por enquanto considero importante salientar que, embora a fórmula dos cultos se apresente bastante homogénea entre as várias igrejas, os significados específicos de cada prática, como a utilização das cores, as visões dos antepassados, a feitiçaria, ou a possessão pelos *mademonio* (os espíritos maus), podem variar de igreja para igreja e de pessoa para pessoa, pois cada líder oferece aos seus fiéis uma proposta bastante específica. Além disso, muitas igrejas Zione encontram-se em processo de questionamento do seu próprio trabalho e consequente reformulação, contribuindo assim para complexificar ainda mais o quadro.

O Bispo Chauque: das palmatórias à “reforma” dos batuques

Em Agosto de 2010 fui convidada a visitar uma igreja Zione no bairro Unidade “D”, que confina com o bairro T3. O bispo da igreja tinha ouvido falar de mim e da minha investigação por outros pastores da área e, por intermédio de uma outra igreja com a qual eu estava a trabalhar, pediu que eu me apresentasse à sua comunidade.

O meu primeiro encontro com o Bispo Chauque e o seu irmão mais novo (superintendente geral) foi muito intenso. Num dia frio do mês de Julho de Maputo, ficámos sentados a conversar por mais de quatro horas na sua pequena igreja de caniço

da Unidade D, sede principal da igreja fundada pelo próprio bispo. Durante a minha estadia em Maputo em 2010, tive a oportunidade de encontrar-me com o Bispo Chauque apenas duas vezes, mas considero que a sua experiência e a sua história são bastante exemplificativas e importantes para a compreensão do processo por que passam algumas igrejas de tipo Zione na área metropolitana de Maputo.

O Bispo Chauque nasceu numa pequena localidade da Província de Gaza, ainda no período colonial, e foi “baptizado, crismado, até casado na Católica”.⁸ O pai era trabalhador nas minas da África do Sul, onde pela primeira vez teve ocasião de entrar em contacto com uma igreja Zione. Nesta mesma igreja, o pai tinha recebido uma profecia: “há-de sair uma igreja Zione na tua casa, e dirigida pelos teus filhos.” Contudo, o pai continuou a frequentar a igreja Católica, ignorando a profecia. Passado algum tempo, já regressado a Moçambique para junto da sua família, começou a ficar doente. Não tendo dinheiro para se dirigir ao hospital ou recorrer ao curandeiro, foi levado aos cuidados de um pastor Zione pela própria mulher, onde recebeu uma oração pela comunidade. Naquela ocasião, sempre segundo o testemunho do Bispo Chauque, houve uma segunda profecia:

Já te disseram que na tua casa haverá uma igreja Zione. Então, tens que deixar a Católica. Vais para a tua casa a *rezar* Zione. Se continuares a negar, vais ver o que vai te acontecer. Deus quer te fazer sair da Católica para *rezar* Zione.

Mesmo assim, o pai continuou a frequentar a igreja Católica, até a mulher adoecer de forma muito severa. Mais uma vez a família encontrou solução numa igreja Zione. Desde então, os pais do bispo decidiram frequentar uma igreja Zione⁹, pois viram que a profecia estava certa e se não a aceitassem, iam continuar a adoecer. Quando se tornaram Zione, a maior parte dos filhos homens encontrava-se noutras localidades a trabalhar. O próprio bispo estava na altura na África do Sul com um irmão mais novo. Assim, recebeu uma carta com a novidade e o pedido por parte dos pais para que se juntassem a uma igreja Zione, ali mesmo onde se encontravam. Depois de algum tempo, dois dos seus irmãos “se encheram de Espírito Santo” e tornaram-se profetas. A casa

⁸ Entrevista realizada em 30/07/2012. Todas as citações que se seguem são referentes à mesma entrevista.

⁹ Tanto quanto consegui perceber, a primeira igreja que frequentaram era a futura Igreja Sião União Apostólica Cristã de Moçambique (ISUACM), umas das primeiras a surgir em Moçambique.

dos pais, na terra natal, transformou-se num verdadeiro local de culto onde acorriam numerosos vizinhos, recebendo profecias e curas por parte da família. Não levou muito tempo até que a situação começasse a atrair atenção na vila:

Ainda era o tempo da colónia. E naquele tempo [os administradores coloniais] não queriam ouvir nada de Zione. Assim, o padre da igreja Católica, que era um português, foi meter queixa ao régulo, que foi enviada à polícia. Era uma quarta-feira. A polícia veio e encontrou na igreja um dos meus irmãos, a mim e o resto dos crentes presentes [...] Meu irmão e eu fomos levados de loja em loja para ser humilhados: «Estes aqui que estão a ver estão a criar confusão, deixaram a Católica», diziam os polícias. Fomos levados a pé até à Administração de Chongwene. O administrador nos interrogou um por um. Ele não queria aceitar nada de *mazione*. Interrogaram os crentes da igreja. Uma crente disse que entrou na Zione porque estava doente. Todos diziam a mesma coisa. Ele não acreditava. Ameaçou de cortar braços, pernas, para ver se Zione era capaz de sarar, para ver se o pastor ia salvar. Mandou as senhoras todas para fora. No gabinete fiquei só eu com o meu irmão. Chamou um polícia, levava palmatória, com uns furos. Disse que nós estávamos a criar confusão. Mandou nos bater. A partir daquele dia, fomos condenados a trabalhar nas obras da casa do régulo. Quando chegámos lá, as mulheres foram enviadas para a *machamba* do régulo. Eu tinha levado lá uma nossa mala com as nossas coisas da igreja (batas, cordas, etc.). Acabamos assim uma semana. Quando faziam comida, as [nossas] mulheres oravam. A mulher do régulo ouvia. Na cela também fazíamos oração, e o régulo nos ouvia. Ele viu que não estávamos a fazer mal a ninguém e que estávamos só a rezar. Ele teve medo de queimar as nossas coisas, então acabou por arrumá-las num sítio. Quando acabou uma semana, fomos enviados para casa. Ele pediu para não juntarmos mais para a oração, rezando cada um na sua casa, para não levantar confusão. Mas nós nunca conseguimos ter medo. Continuamos a tocar batuque, cantar, fazer oração juntos, para as pessoas verem que estamos a continuar a obra do Senhor.

Após este episódio, os irmãos não desistiram e continuaram a “rezar Zione” com grande fervor. Tiveram ainda algumas inquietações com as autoridades, mas “continuamos a rezar sem problemas, até à Independência.”

Nos anos sessenta o bispo Chauque deixou definitivamente a África do Sul e mudou para Maputo onde arranjou emprego no Caminho-de-ferro. Em 2003 conseguiu, finalmente abrir a sua própria igreja (realizando assim a profecia), que hoje em dia está presente em Maputo, na Província de Gaza, e no distrito de Zavala, Província de Inhambane. Aquando da realização desta entrevista estava em construção uma nova sede, em blocos de alvenaria, no bairro de Ndlavela, não muito longe da Unidade D onde se localiza a igreja mais antiga.

Há já alguns anos que a igreja do Bispo Chauque se encontra numa fase de profunda transformação. Esta grande mudança deve-se, em parte, ao facto de o bispo ter que apresentar um diploma de formação bíblica ao Gabinete dos Assuntos Religiosos, para poder registar oficialmente a sua igreja:

Tenho diploma da União Bíblica de Moçambique, que tirei no bairro de T3 e fiz o curso de dois anos de Liderança Pastoral da Escola Bíblica de Magude [bairro de Maxaquene, Maputo] da Assembleia de Deus [...] hoje em dia há muita mudança em relação aos tempos passados [nas igrejas Zione]. Ao princípio deixávamos a barba crescer, não lavávamos as nossas batas.¹⁰ Mas hoje, hoje já não fazemos isto e não praticamos o sacrifício de animais. Como eu frequentei a formação, tive informação que Jesus não gostou da purificação da pessoa através do sangue dos animais. Não se pode pedir desculpa assim. Jesus não ficou satisfeito com estas coisas. Ele morreu pessoalmente, é o sangue dele que salva e nós estamos em baixo da graça de Jesus Cristo. Estamos a pôr a parte também as cordas.¹¹ Agora, só estamos com o Espírito Santo [...] o segredo todo está na oração. É preciso só pôr as mãos e a pessoa fica salva. O verdadeiro remédio é orar.

Além disso, o bispo começou a reformular radicalmente o culto e as práticas da sua congregação depois de criar uma parceria com uma igreja de origem brasileira, de tipo

¹⁰ De acordo com este testemunho as batas não eram lavadas para não perder a carga protectora e espiritual acumulada durante os cultos e as bênçãos.

¹¹ As cordas, como irei descrever mais detalhadamente nos parágrafos a seguir, são utilizadas com finalidades protectoras.

pentecostal, chamada Congregação Cristã (que em Moçambique se nacionalizou com o nome de Congregação Cristã de Moçambique).¹² Através desta parceria, os jovens da igreja estão a aprender a tocar instrumentos de sopro, como saxofone e clarinete¹³, e também piano e viola, para “reformatar os batuques”, utilizando a expressão do bispo, e enriquecer os cultos com uma verdadeira pequena banda musical. Esta “reforma dos batuques” não é só uma mera actualização das práticas, trata-se de um corte simbólico bastante intenso, pois o uso dos batuques e de uma cadência específica de batuques, representa uma importante prática Zione. No contexto sul-africano, o ritmo dos batuques Zione “dramatizava o fosso entre os filhos de Zion e os seguidores de Wesley [igreja Metodista] ” (Comaroff, 1985: 230). Portanto, o uso do batuque representava uma forma de afirmação, uma crítica à hegemonia protestante, e dava aos cultos uma dimensão espiritual muito intensa que desencadeava as manifestações dos espíritos. O ritmo dos batuques, assim como o clamor das orações, é uma forma de acelerar a manifestação dos espíritos durante os cultos, sejam eles espíritos de cura ou espíritos alheios que afligem as pessoas.

Algumas semanas depois do meu primeiro encontro com o Bispo Chauque fui assistir a um culto dominical na sua igreja. O bispo demonstrou-se logo muito orgulhoso em apresentar-me todas as inovações introduzidas, parecendo quase ansioso de receber algum tipo de aprovação da minha parte.¹⁴ Durante o culto as pessoas expressaram-se sobretudo em língua portuguesa (mas não tenho certeza se isto foi devido à minha presença), e as mulheres tinham a cabeça coberta por um lenço de croché branco, muito invulgar no contexto local. Já não havia as batas que definem a identidade da comunidade Zione, nem foram cantados os hinos em changane e ronga, aos quais eu já me tinha habituado, e pela primeira vez ouvi cantar em língua portuguesa (português do Brasil), com o auxílio de um livro de cantos fornecido pela Congregação Cristã de Moçambique.

Depois do culto, despedi-me da comunidade e regressei à cidade. Durante esse caminho de regresso, sentada num chapa inevitavelmente a cair aos pedaços e a andar demasiado rápido para o meu gosto, percorri na minha mente toda a história do Bispo Chauque até àquele momento. Pensei na época colonial, na prisão, na palmatória e na firmeza com que toda a família do bispo decidiu abraçar a nova fé, deixando para trás a

¹² Ver www.comumccb.blogspot.com (acesso 06/08/2013).

¹³ Os instrumentos são todos emprestados pela igreja parceira.

¹⁴ Alguns líderes das igrejas entenderam a minha presença como uma espécie de monitoria ao próprio trabalho segundo padrões de igrejas *mainstream*.

igreja Católica, a igreja do poder, entendida como estranha, distante, demasiado institucionalizada. Naquele momento as igrejas Zione representavam algo mais próximo das pessoas, como bem me explicou o bispo:

Na Católica esta coisa da fé, de Espírito Santo, não tem lugar. Mas eu estou a ver coisas bonitas no Espírito Santo. O que nos fez ficar na igreja Zione é a força na cura dos doentes, na expulsão dos demónios. Força na carne, na alma. Nós já podemos orar sentindo no fundo do coração. Lá na Católica se falava não sei se em francês, ah, sim, era latim... Mas eu não percebia nada. Quem dirigia as missas só podiam ser padres que tinham estudado. Agora estamos livres de tudo. Deus opera em tudo.

Perante o caminho de luta que ouvi nos discursos do bispo, senti-me pessoalmente desorientada ao testemunhar esta ansiedade de mudança e de actualização, que no meu entendimento se orientava num sentido que não era senão o de afastamento de uma apropriação africana do cristianismo. Naquele momento pensei que o trabalho de afirmação do bispo e da sua família, durante o regime colonial, estava a sucumbir rapidamente na subjugação a uma certa ideia de “modernidade”, fomentada por uma igreja parceira estrangeira, que exercia uma forma de poder que o bispo não parecia questionar. No meu entendimento, a situação da igreja naquele momento representava um paradoxo, o que me levou a colocar várias questões: Por que razão estavam o Bispo Chauque e tantos outros líderes Zione a reformular tão profundamente as suas igrejas, pondo mesmo em causa aqueles elementos que mais caracterizavam as igrejas Zione, como os hinos, a roupa e o ritmo inconfundível dos batuques? Por que é que, durante a época colonial, ser Zione representava um acto de orgulho e de emancipação, e agora parecia ser causa de algum embaraço, exigindo por isso uma actualização? Por que razão consegue uma igreja brasileira ter um impacto tão forte nestas igrejas Zione, mesmo superior ao do regime colonial?

No actual contexto de Maputo, a condição do Bispo Chauque não é um caso isolado, antes insere-se num processo mais amplo que se tornou cada vez mais evidente ao longo do meu trabalho. Muitos dos discursos dos líderes Zione que escutei evidenciavam que, na percepção comum, as igrejas de tipo Zione já não são vistas como expressão de uma fé mais próxima do sentir local, como uma apropriação do cristianismo por parte da população africana, como talvez em parte representassem

durante o período colonial. Hoje em dia, pelo contrário, as igrejas Zione são sentidas pelos seus próprios membros como algo que precisa de ser actualizado, de ter uma linguagem mais universal e partilhada. Existe um amplo desejo de tornar o culto e a forma de rezar Zione mais “modernos” e, portanto, mais legítimos aos olhos da sociedade em redor. Em parte, penso que a resposta a estas questões pode ser encontrada na revisão do próprio significado histórico das igrejas Zione desde a sua implantação em terras africanas. Neste ponto faço minha a interpretação de que as igrejas independentes africanas emergiram como novos espaços de poder para os africanos, constituindo uma resposta ao desmoronamento e limitação do seu poder durante o período colonial (Etherington, 1976), tendo também em conta a natureza transnacional destes movimentos desde a sua origem. Assim, neste processo de transformação que se encontra em curso em Maputo pode-se encontrar uma continuidade com aquela que é a natureza intrínseca deste movimento religioso, i.e., dar mais poder aos africanos. Dissolve-se assim o paradoxo.

Possivelmente, e esta é a minha proposta, as igrejas Zione foram sempre “modernas” na medida em que sempre se adaptaram às contingências do momento. Por isso mesmo, na actualidade, para alguns pastores, o processo de modernização, simbolizado pelo abandono de determinadas práticas, tornou-se uma estratégia de sobrevivência indispensável para continuar a assegurar uma forma de poder. Irei aprofundar esta questão mais à frente, mas antes de mais queria sublinhar que, neste processo de “modernização” e reformulação Zione, parece existir uma contradição de fundo. Tal como no caso do Bispo Chauque acima descrito, em muitas igrejas a força da identidade Zione em si não é questionada, pois apesar de terem sido operadas mudanças significativas nos cultos, continuam a definir-se e apresentar-se como “Zione”. Trata-se de uma contradição com a qual tive que lidar ao longo de todo o meu percurso, mas que parece resolver-se através da compreensão do significado local de “Zione”. Neste processo há um lado formal, institucional e de uma pressuposta doutrina das igrejas Zione (embora possa afirmar que não existe nenhuma doutrina de referência Zione), que é posto em causa, pois de alguma forma parece ter perdido legitimidade. Por outro lado permanece inegável a força espiritual que reside no próprio nome de Zione. Dito por outras palavras, o termo Zione adquiriu ao longo das décadas um significado associado a força mística irreduzível, para além das suas formas de concretização e acção. Apesar da percepção de possíveis carências e falhanços doutrinários dos seus líderes (alimentada pela interacção com outras instituições religiosas com estruturas mais

formais e internacionalizadas, como explicarei nos parágrafos seguintes), o poder místico de cura e de acção no mundo do invisível, primeiramente entendido como “trabalho de Zione”¹⁵ ou “trabalho do espírito”, não é questionado mas enfatizado através de narrativas que remontam ao período colonial. As histórias sobre profetas Zione quase santificados ou heroificados na época colonial abundam, testemunhando uma luta espiritual contra o regime de que os actuais líderes Zione se orgulham.

Segundo Jean Comaroff (1985), a tendência para a cisão era já inerente ao movimento norte-americano da Christian Apostolic Catholic Church, fundado pelo pregador australiano Alexander Dowie em Chicago, acabando por se tornar uma característica fundamental das igrejas Zione na África do Sul. Na opinião de Comaroff e de Sundkler (1948), as constantes cisões devem-se também às disputas entre os líderes e, sobretudo, ao facto das igrejas se basearem em revelações, na posse pelo Espírito Santo e na liderança carismática, o que as leva a ter um repertório de práticas e perspectivas potencialmente sempre renovável e negociável. Contudo, na África do Sul as igrejas Zione continuaram a ser vistas, pela maior parte da população, como um fenómeno bastante homogéneo, representando uma categoria indígena, identificada com o termo de *basion* (em língua *tshidi*), distinta e em oposição às ortodoxias protestantes (Comaroff 1985). Desta forma, foi-se criando um contraste binário entre “ortodoxia” e “zionismo” que acabou por reflectir a mediação de categorias culturais locais, dando conta dos sinais da desigualdade social cada vez mais relevante no contexto sul-africano. O termo *basion* veio a definir uma forma de religiosidade ligada às camadas mais marginalizadas, o que ainda hoje parece definir as igrejas Zione também no contexto Moçambicano.

O trabalho de Jean Comaroff foi conduzido na parte setentrional da África do Sul durante os anos 70 e 80 do século XX, dando conta do processo de marginalização e empobrecimento das comunidades negras do país, e analisando em particular o caso da população Tshidi. Neste contexto o movimento Zione é interpretado como uma forma de resistência, de contracultura sistemática de uma parte da população local em relação à monetarização das relações, à dependência do trabalho assalariado e às estruturas alienantes do governo do Apartheid. No caso das igrejas de tipo Zione na cidade de

¹⁵ Por esta razão um dos pastores com os quais trabalhei ficou surpreendido quando descobriu, através de umas das nossas conversas, que a Igreja Universal do Reino de Deus (que hoje em dia tem uma presença e uma mediatização consideráveis em Maputo) era de origem brasileira e não pertencia à denominação Zione, pois no seu entendimento o trabalho espiritual oferecido é o mesmo.

Maputo contemporânea, parece-me ter testemunhado uma dinâmica bastante diferente, na qual a heterogeneidade e a cisão se devem também a este processo muito profundo de “transformação”, “modernização” e de revisão que está em curso actualmente no universo Zione. Muitas das igrejas Zione parecem estar já a recusar este papel de movimentos de contracultura, sentindo-se cada vez mais desconfortáveis nessa posição que lhe é atribuída pela sociedade mais ampla. Muitas das entrevistas realizadas a pastores e bispos evidenciavam um padrão bastante constante que caracteriza hoje numerosas pequenas igrejas Zione: já não é tempo de resistir, de se opor à “modernidade”, antes é tempo de cumpri-la por meio de mudanças substanciais nas formas de organização e estruturação. Então compreendi o sentido do alerta de um colega moçambicano, quando comecei a minha pesquisa, que me disse que Zione constituía um terreno “lamacento”, pois no contexto de Maputo era algo bastante indefinido. Mas é precisamente esta indefinição que faz do universo Zione um espaço para inúmeras reelaborações e manipulações por parte dos seus membros. Como irei mostrar mais à frente, cada igreja estrutura-se como um campo de possibilidades que permite aos seus líderes negociar com os pacientes e membros novas práticas, gerindo micro poderes no interior de micro comunidades, e assim ir reformulando constantemente a ideia de “ser Zione”.

A história do Bispo Chauque é apenas uma no meio de tantas outras que recolhi durante o meu trabalho em Maputo e Matola. O terreno desafiou-me diariamente e, passados alguns meses, abandonei as minhas pretensões de tentar dominar o assunto, para deixar falar cada experiência e cada voz. Portanto, os parágrafos que se seguem são dedicados a uma tentativa de dar conta desta heterogeneidade fomentada pelo desejo da modernidade. Obviamente que, tal como já afirmei, continua a existir uma ampla gama de práticas e discursos entre as igrejas Zione, situando-se ao longo daquilo que eu defino “espectro Zione”. De facto não existe propriamente uma “igreja Zione” tal como existem uma igreja Católica, Anglicana ou Presbiteriana. Não é por acaso que na linguagem comum de Maputo não se fala propriamente em igrejas Zione, mas de *mazione*¹⁶, i.e., das pessoas que são Zione.

Neste ponto da tese, e adiantando um pouco a argumentação que se segue nos próximos capítulos, é importante apresentar uma proposição sobre esta questão que tenho estado a debater. Ainda que cada igreja se constitua como um espaço autónomo, a

¹⁶ Decidi não utilizar esta expressão para identificar os membros das igrejas uma vez que na linguagem comum apresenta uma componente pejorativa.

maioria das igrejas Zione partilha uma lógica local relativamente aos espíritos, sobretudo a nível prático, que define e endereça a percepção e gestão do sofrimento para muitas pessoas em Maputo. Para mim, é este o aspecto central cuja análise permite compreender como, para além das várias constelações Zione, existe de facto uma continuidade na manipulação e interacção com o universo espiritual. Parece-me que a nível prático, a força atractiva destas igrejas é sobretudo o “trabalho de Zione”, e não a sua recente burocratização. Por esta razão, muitas vezes verifica-se uma grande discrepância entre os discursos dos seus líderes e as suas práticas.

Identidade Zione e o desejo de ser moderno

Nos primeiros meses de terreno tive dificuldade em identificar as igrejas com as quais comecei a trabalhar como sendo Zione. Nas duas primeiras paróquias que escolhi em T3 não havia sinais visíveis do que eu julgava ser uma identidade Zione específica, o que vou procurar esclarecer já de seguida. De acordo com uma ideia comum em Maputo, e no Sul de Moçambique em geral, as pessoas pertencentes às pequenas igrejas de tipo Zione deveriam ser facilmente identificáveis, não só ao nível das práticas, como a nível estético e visual, por recorrerem a uma série de objectos e vestuário peculiares. Comaroff afirma que “um zionista [...] é associado em geral a um certo tipo de paradigma, a um estilo conceptual e prático particular e a uma condição sócio económica comum. Os sinais-chave zionistas – o seu esquema de cores, as túnicas e os cabelos compridos, o batuque e o baptismo, etc. – estão ligados à noção de «pobre». [...] para pessoas exteriores, Zione é uma categoria unitária” (1985: 237).

Em Maputo, durante os cultos e as práticas de cura, os pastores e membros habituais costumam utilizar batas coloridas, indicadas durante as profecias, os sonhos e as visões dos profetas Zione (ver Capítulo VI para maiores detalhes). Estas batas não são uniformes, mas têm sobretudo finalidades protectoras. De facto os estilos das batas são variados e dependem de cada profecia: podem ser simples túnicas para os homens ou vestidos mais elaborados para as mulheres. Os vestidos e batas podem ainda levar sobrepostas umas capas curtas, chamadas *pulapula*, ou mantos mais compridos e panos mais amplos amarrados à altura da cintura. As mulheres podem também cobrir a cabeça com lenços com cruzeiros, pombos, estrelas ou luas costurados manualmente. Na prática

não existe nenhum padrão pré estabelecido e o vestuário de cada membro depende da profecia recebida na sua igreja, sendo costurado por alfaiates locais por medida.

As cores utilizadas para a roupa são escolhidas numa gama de seis cores (vermelho, amarelo, azul, verde, branco e mais raramente castanho) que podem ser combinados entre eles de várias maneiras (duas, três ou mais cores, seguindo sempre as profecias que veiculam mensagens e indicações dos espíritos).¹⁷ Durante os cultos semanais, dedicados prevalentemente à cura, os pastores e profetas podem aparecer vestindo verdadeiras batas de médico. Vou introduzir no Capítulo VI o significado de tais cores, tendo em conta que cada igreja e cada líder oferecem interpretações específicas.

Além disso, sempre com uma finalidade protectora ou para “exorcizar o mal e efectuar a cura” (Mahumane 2008: 16) utilizam-se cordas e fios de algodão¹⁸ (segundo as seis cores já listadas) chamadas em changane com o termo de *svifungo*. *Svifungo*, *xifungo* no singular, significa literalmente “juramento”. Podem ser cordas de um só fio, geralmente colocadas à cintura por baixo da roupa, ou nos pulsos ou tornozelos (a sua utilização é muito frequente para a protecção de bebés), ou ainda amarradas a bengalas¹⁹ de madeira, bambu ou plástico, a cruces de várias dimensões, a espadas de madeira, ou a facas de cozinha, dependendo das visões dos vários profetas. O uso de objectos depende dos sonhos e visões dos profetas e não tem um padrão fixo. As espadas de madeira, por exemplo, podem estar relacionadas com a ideia de luta contra os espíritos maus, mas também podem estar simbolicamente ligadas aos espíritos com os quais os profetas trabalham. Os *svifungo* podem ser também cordas mais espessas trançadas à mão, combinando binariamente as seis cores, mais frequentemente amarelo-vermelho, vermelho-amarelo, branco-verde, branco-azul. Entre os *svifungo* existe uma corda que junta todas as seis cores (algumas igrejas juntam também cor-de-rosa e púrpura),

¹⁷ Neste sentido, como irei aprofundar devidamente no Capítulo IV, os espíritos dos antepassados continuam a ser agentes fundamentais nos processos de cura e são geralmente eles a indicar aos seus descendentes, por meio dos profetas ou de sonhos, qual é a roupa necessária para auxiliar na cura.

¹⁸ Geralmente nos mercados de bairro há sempre um banco dedicado aos medicamentos tradicionais, onde também são vendidos novelos de linha de algodão e velas das seis cores para orações e tratamentos nas igrejas Zione. Na cidade de Maputo, existe também um grande mercado informal, conhecido com o nome de Xipamanine, onde os preços são mais baixos e onde se encontra uma maior variedade de produtos.

¹⁹ As bengalas fazem referência a diferentes personagens do Antigo Testamento, em particular Moisés. De facto é muito comum ver um pastor ou profeta Zione trabalhar ou caminhar com bengalas como sinal de poder espiritual. Segundo Oosthuizen (1988: 86) a referência bíblica encontra-se no livro do Antigo Testamento do Êxodo, Cap. 7: 9-12.

chamada *tichakachaka*²⁰, que, com a finalidade de proteger o indivíduo que a coloca, identifica e junta todos os seus antepassados (do lado da mãe e do pai).

De um modo geral, os crentes colocam estas cordas mais espessas (amarradas ao nível da cintura ou diagonalmente a partir do ombro) durante os cultos e as orações pessoais em casa. Os pastores e profetas podem utilizá-las para as bênçãos e purificações dos pacientes e fiéis, por exemplo submergindo as suas pontas em água salgada do mar, previamente abençoada, e deixando pingar as gotas no rosto ou no ouvido da pessoa a tratar. Alguns profetas dizem que com este procedimento, os maus espíritos podem ser incomodados e, como tal, deixarem de se sentir confortáveis no corpo do indivíduo possuído.

Os *svifungo* são profetizados de acordo com as várias circunstâncias, e têm que ser abençoados por um pastor ou profeta, para que possam ser eficazes. Segundo a perspectiva de algumas igrejas são pedidos dos próprios antepassados da pessoa (assim como o vestuário e outros acessórios), que escolhem também a cor ou as cores mais adequadas para que o descendente vivo fique protegido. A importância do *xifungo* deve-se também aos três nós que se fazem ao longo da corda, e que fazem referência a um juramento, ou aliança.

Relativamente às práticas, nas igrejas Zione deveria seguir-se restrições alimentares (com referência ao livro de Levítico), entrar-se descalço na igreja²¹ e, no fim, praticar-se o sacrifício de animais, designado com o termo *gandzelo* (plural *magandzelo*). Geralmente sacrificam-se rolas, pombos, cabritos, e mais raramente carneiros e bois (para situações de maior gravidade ou importância). Tradicionalmente, a palavra *gandzelo* indicava a árvore sagrada (Honwana 1998) onde as famílias celebravam cerimónias dedicadas aos próprios antepassados, através do sacrifício de um animal (nem sempre era obrigatório) e de outras oferendas, unindo assim os defuntos e os vivos. Segundo Junod (1996 [1912]) a palavra *gandzelo* ou *gandrelo* (em ronga) referia-se ao altar dos antepassados que podia ser constituído por uma “pequena panela colocada no lado direito da entrada da aldeia ou sob a árvore designada pelos ossículos” (1996: 332). De qualquer maneira, *gandzelo* refere-se a uma espécie de “altar”, e o termo foi utilizado pelos missionários protestantes para traduzir a palavra “holocausto” na Bíblia vernacular. Segundo Comaroff, a descrição destas práticas como um simples

²⁰ Segundo a gramática de língua changane de Ribeiro (1965), o termo significa “várias espécies”.

²¹ As igrejas Zione seguem originariamente uma referência bíblica no livro do Êxodo (3, 4-5) na qual Deus ordena a Moisés que entre descalço no espaço sagrado.

esquema de cores “tornou-se uma marca geral dos pobres analfabetos [...]” (1985: 189), e, em parte por esta razão, alguns pastores Zione começaram retirá-las dos seus cultos.

Nos primeiros meses de terreno em T3, nas duas primeiras paróquias onde trabalhei e noutras que visitei, não verifiquei uso de batas coloridas (só batas de médico ou outro tipo de batas pastorais, mas não batas profetizadas), e raramente se recorria às cordas e aos lenços. As pessoas também não seguiam nenhuma regra alimentar, entravam na igreja calçadas e não praticavam *gandzelo* e raramente se deslocavam à praia da capital para realizar as cerimónias de purificação e de exorcismo, o que identificava de forma peculiar as igrejas Zione em Maputo.²²

É interessante notar que Sundkler, no seu texto de 1976 (1976: 50), sublinha que um dos factores que criou profundas divergências entre os primeiros Zione negros e o pregador Le Roux (ver Introdução) na África do Sul foi precisamente as vestimentas e o uso de objectos, por parte da comunidade africana, que o pregador, de origem europeia, achava intoleravelmente próximos da igreja Católica. Como explica Maxwell (1999), no princípio do século XX, nos primeiros relatos sobre as relações iniciais entre a Dutch Reformed Church de Le Roux e a igreja Zione, não havia evidências de uma crítica anti sincretista às igrejas Zione, entendida aqui como uma forma de política religiosa. De facto, esta crítica começou a desenvolver-se entre os líderes da Dutch Reformed Church quando começaram a perder membros e a competição com as igrejas Zione se tornou mais acentuada. É neste contexto de rivalidade que tem origem o discurso sobre o sincretismo, e que ainda hoje continua a ser um ponto de ataque à doutrina Zione por parte das igrejas *mainstream*. Actualmente, em Maputo, a parafernália Zione é etiquetada pelas principais igrejas como algo próximo da “tradição”, o que acaba por fomentar ambiguidades acerca do papel dos profetas. Por esta razão, alguns pastores optaram por começar a “reformatar os batuques” e vestir fatos, esperam assim adquirir maior respeitabilidade entre as comunidades religiosas. Porém, este não é o único estigma a determinar o processo de reformulação de algumas igrejas Zione, há uma dezena de anos juntou-se um outro factor extremamente relevante, ligado a própria política do governo moçambicano, de que darei conta em seguida.

²² Oficialmente, o Município de Maputo concede às igrejas uma parte específica da praia da Costa do Sol, na baía, para que os membros possam praticar os seus rituais sem problemas. De facto, há um longo trecho dessa praia onde os membros de igrejas Zione, reconhecíveis pelas suas batas coloridas, se deslocam para efectuar rituais de purificação durante a semana.

A política da modernização

Alguns líderes Zione sublinharam o desejo de “modernizar” ou “civilizar” as próprias igrejas, cuja forma de rezar parecia estar a ficar demasiado próxima do Antigo Testamento, e de uma forma de entender o cristianismo demasiado “local” ou “localizada”, ambigualmente ligada à religião “tradicional”. Encontrei algumas igrejas que se definiam Zione, como a do Bispo Chauque, mas que de facto pareciam estar mais próximas de algumas igrejas de denominação evangélica, como a Assembleia de Deus, que, não por acaso, representa um importante ponto de referência para muitos pastores Zione, que a vêem como uma instituição mais prestigiada e mais consensual. Muitos líderes Zione que encontrei e entrevistei sublinharam o facto de quererem uniformes, formalidade, desejando para a sua própria congregação o mesmo respeito que é dado aos membros das igrejas Católica, Metodista, e outras igrejas de origem missionária. E de facto, nestas igrejas Zione em transformação, não é raro observar uma espécie de mimésis das igrejas missionárias, sobretudo da igreja Católica, onde muitos cresceram e tiveram formação.

Como afirmei anteriormente, este desejo de “modernização” deve-se a vários factores. Por um lado, como o caso do Bispo Chauque mostra, algumas igrejas Zione começaram a criar parcerias com outras igrejas, em particular estrangeiras, abrindo-se a uma forma de internacionalização. Neste contexto, está a tornar-se decisivo um tipo de interacção Sul-Sul, em particular com o Brasil, que nas últimas décadas exerce uma influência cultural e económica bastante significativa. As relações entre Moçambique e Brasil são de longa data, sobretudo após a independência de Moçambique em 1975, e intensificaram-se em particular com a presidência brasileira de Luís Inácio Lula da Silva, depois de 2003, com projectos de cooperação agrícola, educação e extracção de carvão na Província de Tete, operada pela empresa Vale do Rio Doce.²³

A esta realidade junta-se a política governamental, por meio das regulamentações do Gabinete dos Assuntos Religiosos. Hoje em dia, para que as igrejas possam ser registadas oficialmente, o Gabinete dos Assuntos Religiosos exige que a liderança de cada congregação, em particular os bispos e pastores, possua certificação de formação bíblica. Embora já exista uma escola bíblica oferecida pela Igreja São União Apostólica Cristã de Moçambique (ISUACM), umas das maiores e mais antigas do país, a divisão e

²³ Relativamente a este assunto, ver o trabalho de Linda Van de Kamp (2011) sobre igrejas pentecostais brasileiras em Maputo.

a competição entre as várias congregações de tipo Zione são tão elevadas, que os diferentes líderes preferem recorrer a soluções alternativas, entendidas como mais neutras.²⁴ Assim, os pastores Zione acabam por frequentar cursos abertos, oferecidos pelas várias denominações religiosas presentes.

Segundo a maioria dos pastores que entrevistei, o mais apreciado e bem estruturado é um curso de formação bíblica e de liderança pastoral, com duração de dois anos (as aulas concentram-se quase sempre aos sábados) e pagamento simbólico, oferecido pela Assembleia de Deus. Existem cursos abertos também das Testemunhas de Jeová, da Igreja do Bom Pastor (fundada por um pastor moçambicano formado na África do Sul) e de uma organização de origem sul-africana, que proporciona formação itinerante ao domicílio entre os vários bairros da cidade, chamada Treinamento Internacional Timóteo.²⁵ A relação entre as igrejas Zione e a Assembleia de Deus nunca me pareceu conflituosa (ao contrário da relação entre as igrejas Zione e a Igreja Universal do Reino de Deus), e “para muitos afiliados das Igrejas Zione, a Assembleia de Deus é uma igreja Zione, e os pastores e outros membros das Igrejas Zione frequentam muitas vezes serviços nas sucursais suburbanas da Assembleia de Deus como “convidados”, ou mesmo para participar no processo de cura” (Agadjanian 1999: 420). Segundo o autor, que conduziu a sua pesquisa entre igrejas Zione já há mais de uma década, igrejas como a Assembleia de Deus, localizadas na periferia de Maputo, têm tendência a “zionizar-se, quer dizer, a incorporar os elementos carismáticos messiânicos e a destacar a cura divina” (1999: 420). Provavelmente, a direcção da Assembleia de Deus já está a tentar inverter esta situação há alguns anos, disponibilizando uma formação bíblica apetecível e de baixíssimo custo aberta a todos. Segundo o testemunho do secretário da Comissão das Comunidades Religiosas de Infulene, a Assembleia de Deus está a colaborar activamente com o Governo na concretização do que Cruz e Silva define como um processo de “normalização religiosa” (2001: 67), i.e., um processo que tende a estabelecer quais são as

²⁴ Soube da existência deste curso por parte do arcebispo da ISUACM.

²⁵ O Treinamento Internacional Timóteo (TTI) surgiu na África do Sul através do projecto norte-americano denominado Open Doors (www.opendoorsusa.org - acesso 11/10/2013). Originalmente, o projecto tinha como finalidade a distribuição de bíblias, sobretudo entre pastores Zione que, nos anos 1980, ainda faziam pouco uso das leituras dos textos bíblicos durante os cultos e a pregação. A ideia de base da escola (introduzida em Moçambique em 1986) era que fossem os próprios professores a deslocarem-se entre os vários bairros para ensinar aos pastores como utilizar o texto bíblico. O material de apoio para Moçambique é produzido e impresso ainda hoje na África do Sul, na cidade de Pretória, sede da TTI, Timoteo Training Institute (Testemunho do Pastor Jaime Guite, professor do TTI e membro da Liga Bíblica – Maputo, 11/11/2010).

congregações que tem estatuto de legitimidade oficial, provocando ao mesmo tempo uma crescente marginalização das igrejas mais informais e autónomas, entre as quais estão igrejas Zione.

O director da Escola Bíblica de Magude da Assembleia de Deus esclareceu-me sobre a finalidade do curso de liderança pastoral, aberto também aos pastores Zione:

A Escola Bíblica, e em particular o curso de Liderança Pastoral, surgem porque sentimos [os pastores da Assembleia de Deus] de estar a caminhar sozinhos. Além disso, vimos que os outros pastores, das outras igrejas, têm falta de conhecimento. Numa primeira fase, decidimos abrir este curso de dois anos para a cúpula da Assembleia de Deus. Todavia, começaram a aparecer outras pessoas, pedindo de participar ao curso. O curso não oferece só teoria, mas também uma parte de prática, de pregação no terreno. Assim, os pastores que participaram a formação puderam ver a diferença de qualidade no trabalho deles. Os erros que faziam já não os fazem mais. O que nós fazemos é explicar simplesmente a Bíblia. Como você sabe, o facto de existir muitas igrejas Zione é devido à necessidade de rendimento. As pessoas aprendem uma com a outra, aprendendo informalmente algumas técnicas e conhecimentos. Mas existem pastores que, pelo contrário, *procuram a verdade*. E por isso pedem ajuda à nossa escola. De facto, o que acontece nas igrejas Zione... é que Jesus não é muito falado. Pelo contrário, o pastor é a figura máxima. A figura de Cristo não aparece, e, assim, Zione representa mais uma tradição africana do que religião cristã. Assim como o curandeiro adivinha, eles fazem profecias (Entrevista 13/05/2010).

Segundo o director, as igrejas Zione, tendo uma natureza fortemente informal, oferecem maiores possibilidades de aceder a posições de liderança, e representam desta forma um recurso de sobrevivência:

Há muitas pessoas que entram [nas igrejas Zione] para ter uma forma de sobrevivência. Os Zione que passaram daqui decidiram mudar de atitude. A partir daqui, mudaram muita coisa. O curso já tem oito anos. O conteúdo espiritual das igrejas cujos pastores passaram daqui está a mudar muito. Até as esposas dos pastores estão a ser formadas. Uma coisa importante: o curso

não força a entrar na Assembleia, mas pede um esforço para mudar de conteúdo. É verdade que as mudanças não podem ser agressivas (Entrevista 13/05/2010).

Quem sai destes cursos acaba por desenvolver uma visão diferente sobre o que deve propor à sua congregação. Há quem decida que é preciso tirar as batas e pôr só fato e gravata, há quem não aceite mais a utilização das cordas, há quem recuse pensar que *mademonio*²⁶ são espíritos de antepassados ou da “tradição”, e reformule inteiramente a cosmologia local, pondo-a abertamente em questão, e finalmente há quem saia explicitamente da denominação Zione, redesenhando de raiz a sua igreja. Tal actualização ocorre, não só através de uma mudança estética e de uma certa atenção ao decoro, mas também pela introdução de um maior grau de formalidade, por exemplo, dando início a um registo oficial dos membros, com atribuição de cartões, fazendo actas das reuniões, e dinamizando grupos específicos de membros (grupos juvenis, femininos, etc.).

Neste sentido, as Comissões das Comunidades Religiosas acabam por funcionar como organismos de controlo com funções muito semelhantes às da AMETRAMO, a Associação Nacional de Médicos Tradicionais. Nas últimas décadas a AMETRAMO tornou-se um meio de controlo dos curandeiros tradicionais por parte do Governo, que assim estabelece os limites e os parâmetros da cura tradicional, controlando e legitimando o seu exercício (Trentini, 2012). Como bem evidenciam Meneses (2004) e West (2005), a validação do saber local é um processo fortemente imbricado com o poder. O efeito das Comissões Religiosas nas igrejas Zione não parece ser muito diferente do efeito produzido na medicina tradicional, e o processo de “modernização”, em boa parte, encontra a sua explicação na tentativa de exercer uma forma de controlo sobre uma realidade que tem uma presença capilar no território, com características informais e autónomas, e que acaba por possuir um poder efectivo nas comunidades.

Além da pressão exercida pela política governamental, os discursos e as acções de “modernização” entre pastores Zione são seguramente estratégicos e, em muitos casos, a decisão de operar modificações visíveis e organizacionais numa igreja oferece a possibilidade de adquirir uma validação pelas instituições governamentais, e uma

²⁶ *Mademonio* (plural) é a tradução changane de demónios. É um termo muito utilizado pelos pastores e membros das comunidades Zione. A complexidade do significado do termo *mademonio* será amplamente analisada no Capítulo IV.

aceitação maior na comunidade em geral, possibilitando a participação num circuito de igrejas mais amplo. Tal situação é bem visível no caso da Comissão das Comunidades Religiosas, que actua ao nível dos bairros e dos Postos Administrativos, operando como uma entidade reguladora das várias igrejas cristãs registadas, e que promove reuniões fixas entre líderes, campanhas de oficialização, monitorizando as actividades de cada congregação. Não é por acaso que, actualmente, vários bispos, superintendentes e pastores Zione assumem cargos na Comissão aumentando, desta forma, a sua rede de influência ao nível do bairro, e criando novas dinâmicas de poder. Por esta razão, a “modernidade” parece representar uma excelente forma de participar mais activamente naqueles que são verdadeiros processos de regulamentação política da religiosidade. Além disso, neste processo de modernização, as igrejas Zione já não querem ser lugares à parte, fechados e protegidos em relação à comunidade mais ampla, corrupta e ambígua, tal como Comaroff (1985) e Kiernan (1990) descrevem em relação às igrejas Zione sul-africanas. O progressivo abandono de algumas práticas conhecidas por serem tipicamente Zione, como o uso das batas, das cordas ou o entrar descalço na igreja, evidencia muito bem este aspecto. Deixar os sapatos fora do espaço sagrado da igreja não tinha só a ver com uma referência bíblica (Êxodo 3:5), mas, como Kiernan (1990) e Flikke (2001) afirmam, estava relacionado com uma concepção local de sujidade do corpo e dos rastos que esta sujidade pode deixar, podendo poluir o ambiente, ou ser um elemento utilizado para actos de feitiçaria. No caso dos sapatos, estes eram deixados fora da igreja precisamente para evitar a contaminação do espaço físico e da comunidade de fiéis pelo mundo exterior, sobretudo urbano, entendido como potencialmente perigoso. O uso de túnicas e de batas criava um forte sentido de identidade, e as cordas simbolizavam a ligação dos membros com os seus líderes espirituais. Segundo Kiernan (1990), o principal trabalho das igrejas Zione em KwMashu, nos arredores da cidade de Durban, centrava-se na constante edificação de limites entre a comunidade religiosa e o mundo exterior, e a maior parte das práticas visava solidificar e cimentar esses mesmos limites. Ainda de acordo com Flikke (2001), na África do Sul as igrejas Zione desenvolveram parte da sua visão de acordo com uma lógica de contenção, e de manutenção dos limites, em particular em relação à comunidade branca, uma visão que encontra as suas raízes também nas políticas de higiene da época vitoriana aplicadas durante o estabelecimento do regime colonial. A comunidade Zione representava um espaço de protecção e de prevenção dos ataques

externos, entendidos como uma penetração de forças externas no corpo e na comunidade.

Contudo, nas igrejas com que as quais contactei em 2010, como irei demonstrar detalhadamente no Capítulo VI, nunca observei uma tal política de contenção, pelo contrário, estas igrejas estavam bastante interessadas em fazer parte de redes institucionais, não só a nível local como a nível internacional. O caso do Bispo Chauque, em contacto com uma congregação brasileira, evidencia uma vontade difundida de fazer parte de uma rede mais ampla capaz de oferecer novas oportunidades. Sendo assim, muitas regras e práticas que eram adoptadas por alguns pastores perderam sentido, e simbolicamente encontram-se demasiado ligadas àquela que pode ser já definida como uma espécie de “tradição Zione”. Porém, como já antecipei, é preciso ter em conta que uma boa parte deste processo de “modernização” passa-se sobretudo a nível discursivo, enquanto muitas práticas, sobretudo terapêuticas, mantêm uma ligação ao “trabalho de Zione”. É de facto este último que parece continuar a manter maior validade nos momentos de intensificação do sofrimento e, sobretudo, a ser entendido como adequado para lidar com os espíritos. Irei aprofundar estes aspectos mais complexos a partir do Capítulo IV, que será dedicado à contextualização do universo dos espíritos, segundo uma lógica que muitos Zione partilham. A seguir apresento alguns casos de pastores e bispos que já mudaram algumas das suas concepções e práticas, para mostrar o modo como este processo de mudança se concretiza através dos seus próprios actores.

O Pastor Ndembele: o perfeito aluno da Assembleia de Deus

O meu primeiro verdadeiro encontro com as igrejas de T3 foi com o Pastor Ndembele, originário de Chibuto, Província de Gaza, pastor geral da sua igreja, e pastor da paróquia presente em T3. Trata-se de um homem de estatura pequena, roliço, e com uns olhos cheios de vida. O pastor vivia em T3 desde 1972 tendo todos os seus filhos nascido em Maputo. Por ocasião do nosso encontro, o pastor vivia com a mulher (também originária de Chibuto), os filhos mais jovens e alguns netos, numa casa de alvenaria bem acabada, com um pequeno quintal onde se situava a própria paróquia.

A igreja a qual pertencia é uma das mais antigas igrejas Zione fundadas no país, e que actualmente se encontra difundida por todo o território nacional (ainda que com

maior concentração no Sul do país), e com algumas delegações na África do Sul onde muitos moçambicanos trabalham e vivem.

As conversas com o Pastor Ndembele foram sempre muito animadas e intensas, mas ao longo do meu trabalho apareciam cada vez menos pessoas nos cultos, e não consegui estabelecer uma relação profunda com nenhum dos membros da sua paróquia, nem sequer assistir a sessões de cura. Assim, acabei por concentrar o meu trabalho na figura e no papel do pastor que revelou uma maneira de trabalhar e uma visão doutrinária bastante vincadas. De facto, aquando do meu trabalho, o pastor encontrava-se empenhado no aprofundamento do conhecimento bíblico continuando a frequentar, com grande entusiasmo, os vários cursos proporcionados pela Assembleia de Deus.

O Pastor Ndembele nasceu em 1942, e durante 15 anos seguidos trabalhou numa mina de ouro na África do Sul, donde voltou definitivamente em 1999. A sua carreira religiosa teve início na África do Sul quando era ainda mineiro. Entrou na igreja Zione não por causa de uma situação de aflição (como mais frequentemente acontece), mas por “revelação”, segundo as suas palavras. Teve a revelação por volta dos 30 anos de idade, enquanto trabalhava na África do Sul:

Idade perfeita para a chamada de Cristo! Quando me aconteceu, eu não sabia. Jesus trabalha bem contigo quando tens trinta anos. Mas com a idade já não trabalha bem, pois tu estás já cansado. É preciso ter a força da juventude. E eu estava a ferver naquela altura!

A chamada aconteceu em casa, durante a noite:

Eu senti-me chamar através do meu nome secreto.²⁷ Levantei-me espiritualmente. Quem estava a chamar-me era meu pai, vestido de uma roupa branca. Chamou-me para ir próximo dele e entregou-me a Bíblia. Depois falou-me, em changane: «vamos à oração!». Logo que me convidou à oração, desapareceu e eu fiquei sozinho no quarto. Passaram três dias e decidi entrar na igreja [Zione]. Fiquei cheio daquela força, cheio de

²⁷ No Sul de Moçambique o nome secreto (e sagrado) é geralmente dado na altura do nascimento. É necessário que apenas poucas pessoas entre os seus familiares o conheçam, para poder invocá-lo em caso de doença ou de um acontecimento grave.

entusiasmo. Sabes, quando Jesus aparece, ele limpa o mal (Entrevista 27/04/2010).

Na altura, a igreja tinha já uma delegação moçambicana na África do Sul. O Pastor Ndembele foi primeiro pregador, evangelista, diácono e, finalmente, pastor. Em seguida frequentou a Escola Bíblica da Assembleia de Deus: quatro anos de curso para obter o diploma básico, e mais dois anos para completar o curso de Liderança Pastoral. O pastor explicou-me que na sua paróquia em T3, alguns anos atrás, havia muita actividade, mas infelizmente, depois da sua ausência na África do Sul, o pastor que o substituiu não foi capaz de assegurar a comunidade existente, e em 2010 a presença dos fiéis era muito fraca. Como pastor geral da igreja, o Pastor Ndembele desempenhava várias tarefas, tendo a responsabilidade de tratar das actividades das diversas paróquias presentes na Província de Maputo, e não só. Além disso, dedicava-se constantemente à cura, sendo o seu dom de profecia bastante proeminente.

Segundo o pastor, para que a cura seja eficaz é fundamental praticar constantemente o jejum. O jejum tem a função de aproximar a Deus, reforçando a própria fé e “enchendo a alma de Espírito Santo, o espírito que vem directamente de Deus”.²⁸ Portanto, através da oração e do jejum é possível combater os *mademonio*. Durante os rituais de purificação na praia, por exemplo, os Zione expulsam os espíritos maus em direcção ao mar, mas para que o acto de purificação seja realmente eficaz, segundo o pastor, é necessário que o lugar ocupado anteriormente pelo espírito mau seja preenchido pela fé e pelo Espírito Santo. Caso a fé não seja sólida, o espírito pode sempre voltar para um indivíduo:

A pessoa tem que estar sempre preparada, pronta, através do jejum, da oração. Quando caminha, trabalha, tem que estar sempre cheia de Espírito Santo, porque os ataques do Demónio são sempre presentes. Satanás quer a divisão das pessoas. Feitiço é sempre divisão entre as pessoas. Só Deus quer a comunhão entre as pessoas [...] Para poder curar é preciso orar, ter atenção na revelação, fazer jejum. As vezes as pessoas não têm força suficiente porque não oram *daquela maneira*. Se a pessoa não se preocupar,

²⁸ O Espírito Santo é chamado em língua local *Moya wa Kwetsima* (“espírito puro”). *Moya* significa literalmente vento, mas também espírito (Polanah 1987; Langa 1992). Eis o que escreve Junod: “A alma é, a uma vez, o sopro, isto é, qualquer coisa que tem a mesma natureza do vento” (1996 [1912]: 307).

não jejuar, não consegue entender [...] O profeta cura também. Só que agora há fracasso... uma vez eu podia ser enviado para Gaza sem conhecer a casa da pessoa em causa. Mas eu, através da profecia, era capaz de chegar até ali. Antigamente a profecia era muito forte. Agora as pessoas não se preocupam de orar, jejuar. Fumam, bebem. Se fumares, ou beberes, o Espírito Santo vai embora (Conversa informal 19/05/2010).

O pastor explicou-me que já não sentia vontade de utilizar remédios preparados com ervas e raízes, de praticar rituais de purificação através de banhos ou vapores, ou de utilizar cordas ou outros objectos:

Eu já não pratico muito estes tipos de remédios, porque eu gostava que as pessoas viessem aqui para receber Deus, não isto aqui. Se eu seguisse bem isto aqui [a utilização de ervas, cordas, etc.] estaria cheio de gente aqui. Mas não quero. A pessoa que se entrega com toda a força a Deus, Deus a perdoa, mesmo que tenha matado milhares de pessoas. A pessoa quando chega a mim a pedir este tipo de tratamento, eu começo a dar palavras de Deus. Se ele aceitar a palavra de Deus, já não é preciso preparar o banho. Chega ser baptizado. O baptismo limpa, desde que a pessoa aceite. Eu nunca pratiquei muito este tipo de cura. Mas em passado, quando vivia na África do Sul, os pastores tinham estas referências para ajudar as pessoas que ainda não tinham fé em Cristo (Conversa 29/06/2010).

Segundo o pastor, a fé em Cristo e a Palavra de Deus encontram-se numa fase de forte decadência, por esta razão muitos profetas acabam por recorrer a práticas de cura mais ambíguas, que, de facto, parecem ter maior sucesso entre os fiéis:

Na época em que eu estava na África do Sul, e na década dos anos 80-90 em Moçambique, as pessoas acolhiam a palavra de Deus muito bem e bem poucos recorriam a estes remédios. As pessoas iam ao curandeiro quando não acreditavam perfeitamente. Mas hoje em dia, aqui em Moçambique, há problema. As pessoas não estão a encarar bem a palavra de Deus. Por causa da tradição, dos usos e costumes dos antepassados. As pessoas vão a igreja, mas não estão 100%. Quando as pessoas não estão bem, vão ao curandeiro.

Porque as pessoas querem saber o que se passa, quem foi o culpado. Na nossa igreja não se fazem acusações, está proibido. Enquanto o curandeiro faz isto e as pessoas querem isto. Mas as pessoas só deveriam ter interesse em ser curadas, porque é isto que conta (Conversa informal 29/06/2010).

O pastor partilhava a perspectiva comum de que as doenças ou o sofrimento são causados por espíritos e feitiços, porém, devido à sua formação na Escola Bíblica da Assembleia de Deus, tinha uma visão bastante específica relativamente à natureza dos espíritos maus (*mademonio*) que vagueiam pela terra, e que são causa do sofrimento e da doença dos seres humanos. Segundo o pastor, 75% dos anjos – que se tornaram demónios – estavam no inferno, onde inicialmente foram postos por Deus. Os restantes 25% encontravam-se espalhados pelo mundo a afligir os seres humanos:

[*Mademonio*] não vêm de defuntos nossos: pai, mãe, amigos. São anjos expulsos. Há anjos que foram enviados para a terra para fazer o desejo do Pai. Mas quando eles chegaram aqui, casaram com as mulheres dos homens, e se tornaram mortais. Assim, incarnando-se, começaram as vinganças, as lutas. Deixaram de fazer o que era preciso fazer. Esses tais anjos, no dilúvio de Noé, quiseram voltar para Deus, mas não foram recebidos, pois são carnaís. Para entrar no reino de Deus temos antes que morrer. O que nos fez entrar na terra é o pecado. Morremos para depois ressuscitarmos. Então, aqueles anjos que não foram recebidos, são demónios que andam por aqui. [...] Portanto, quem faz mal, são estes 25%. As pessoas não sabem, ainda curvam a estes espíritos, pensando que são vovôs [os antepassados].

Assim, as igrejas Zione deveriam propor uma visão diferente da do curandeiro, porém o caminho parece ser mais tortuoso, e muitos pastores acabam por desenvolver um trabalho muito ambíguo:

Zione não aceita *phahlar*²⁹, porque na verdade se *phahla* aos espíritos maus. Se a pessoa for ao curandeiro, e depois vir a igreja, eu sinto logo, de longe,

²⁹ *Phahlar* é a versão aportuguesada do verbo *kuphahla* (presente na maioria das línguas do Sul de Moçambique) e que se refere a um acto que acompanha uma cerimónia de oferenda aos antepassados. O *phahlha* implica a enunciação da sílaba sagrada *psu*, e em conjunto com a emissão de saliva e cerveja ao

só a pôr o pé no quintal. Há Zione que vão ao curandeiro porque não sabem a força que Zione tem. Sabes, há curandeiros que pedem para ser libertados. *Curandeiro é diabo autêntico*. Passa por muitas transformações. O *nyamusoro*³⁰, mexendo o rabinho da hiena, chama os espíritos [...]. Estes Zione que praticam *kuchoque*³¹ apareceram na década dos anos 80. Não existiam dentro da igreja. Não são os espíritos do céu. Os demónios viram que não tinham espaço para entrar na igreja, então, andaram a enganar pessoas. O tal Zione [que pratica *kuchoque*] é preparado através de outras pessoas que conhecem a técnica. Mas isto não é de Deus. Não queremos isto. *Não se fala com o demónio*. Como pode uma pessoa crente ter um demónio? Isto é só para ganhar dinheiro, não é para orar. Não é religião nenhuma. A verdade é uma. Cristo não quer isto. Não precisa de ajuda duma força ou outra. Ele é poderoso. Sabe o que significa choque? *Choque* é chocar o espírito para vir para mim, para ele falar, para saber o que ele quer. Se deixa falar o espírito, mas esta pessoa já não tem o poder de o mandar embora, e assim tem que satisfazer o pedido do espírito (Conversa 19/05/2010).

Para o pastor, muitos profetas Zione acabam por sobrepor o trabalho de profecia, inspirado directamente por Deus, com o trabalho dos curandeiros que se baseia principalmente na negociação com os espíritos. *Kuchoque* (do verbo português chocar) é a versão Zione do acto de *kufemba*, a técnica específica dos curandeiros chamados *vanyamusoro* (*nyamusoro* no singular) através da qual podem ser possuídos temporariamente por um espírito do próprio paciente, para que este possa falar e expressar a causa do problema e indicar possíveis pedidos e exigências.³² A técnica de

solo, é o acto mais íntimo e importante que formaliza uma comunicação, uma nova informação, selando um pacto.

³⁰ Adivinho que descobre o culpado por meio do farejo (Siteo 1996). Segundo Honwana (2002), este tipo de curandeiros é dos mais poderosos no sistema médico tradicional do Sul de Moçambique. Um *nyamusoro* geralmente trabalha com os seus espíritos linhageiros (*tinguluve*) e espíritos (*svikwembu*) de origem nguni, originários da África do Sul, e ndau, originários do Centro de Moçambique. As origens deste especialista são bastante complexas e serão aprofundadas nos capítulos III e IV.

³¹ *Kuchoque* (versão bantu do verbo português chocar, mas aqui seria melhor entender “captar”) é um estado de transe, é a capacidade que têm alguns profetas de ser temporariamente possuídos por um espírito de um paciente, de forma tal que este possa comunicar as suas vontades ou explicar as razões que afligem a vítima em questão.

³² Aprofundarei este assunto no próximo capítulo. *Kufemba* significa literalmente “farejar” ou “cheirar”, e é um dom conferido por um tipo de espíritos originários do centro do país – os vaNdau – que os

kuchoque está oficialmente a ser proibida nas igrejas pelas próprias Comissões das Comunidades Religiosas, na medida em que entra em conflito com os serviços prestados pela AMETRAMO, deixando a figura e o papel do profeta numa situação de grande ambiguidade, que em teoria nunca deveria revelar a identidade do culpado de um problema, ou entrar em comunicação com os espíritos e negociar os seus pedidos. Segundo alguns líderes Zione com quem falei, a técnica de *kuchoque* é relativamente recente e é praticada por uma geração de profetas que está mais concentrada em obter vantagens económicas do que em curar através de Deus. Segundo o Pastor Ndembele, através do *kuchoque* os espíritos maus camuflam-se como espíritos de antepassados com a finalidade de confundir, utilizando para tal a voz dos defuntos e o seu aspecto. No Capítulo IV irei aprofundar o universo dos espíritos locais e as relações que os vivos mantêm com eles. De facto, na quotidianidade, muitos profetas Zione interagem e dialogam com os espíritos, elementos indispensáveis nos processos de cura. Neste processo existe toda uma lógica subjacente à maioria das práticas Zione.

Para compreender a importância dos efeitos da Escola Bíblica da Assembleia de Deus, é exemplificativo um outro caso que tive a oportunidade de registar. Em Setembro de 2010 encontrei em Xipamanine, um bairro de Maputo conhecido por um dos maiores mercados informais do país inteiro, um pastor que já tinha sido Zione e que tinha decidido renovar a sua igreja depois de ter frequentado o curso de Liderança Pastoral da Assembleia de Deus. Tive ocasião de me encontrar com ele apenas uma vez, mas as poucas horas passadas em conjunto foram bastante relevantes.

O pastor (que preferia ser chamado “apóstolo”) explicou-me que o curso abriu-lhe literalmente os olhos sobre as numerosas contradições teológicas presentes nas igrejas Zione:

A nossa igreja [hoje] é Apostólica Pentecostal, porque faz referência aos Actos dos Apóstolos 15, versículos 1-35 e portanto já não acompanhamos as leis de Moisés do Levítico, como os *mazione*. A nossa igreja já não é Zione há cinco anos. Segundo o capítulo que lhe indiquei, os Apóstolos decidiram não seguir as práticas mosaicas. Hoje em dia eu de facto já não sou Pastor, sou um “Apóstolo”. Através do curso me apercebi que há muitas leis mosaicas que não são aplicáveis, não são reais em relação à nossa realidade

curandeiros chamados *vanyamusoro* possuem, e que têm a capacidade de “agarrar”, ou captar, os espíritos do cliente e fazer-se possuir por eles para os deixar explicitar os seus pedidos.

africana e moçambicana de hoje em dia. Não são aplicáveis no contexto da pobreza [...] Deus olha para o coração, olha para a nossa fé. Deus quis que o Cristianismo fosse de todos, chegasse a todos, os gentios também, que são todos aqueles que não são judeus. Porque nós temos que complicar ainda mais as pessoas com estas leis? [...] Mesmo alguns *mazione* que estudaram deixaram isto. Não todos. [...] Jesus quer a fé. O homem já nasce impuro, pecador. Não é seguir estas leis que o salva, mas a fé. Estás a ver, Zione recomenda de entrar no templo descalço. Mas se vamos a ler bem a Bíblia, isto foi dito ao Moisés (Êxodo 3, 4-5), não ao povo inteiro. Deus está a falar a Moisés, portanto Zione dá uma má interpretação da doutrina. Deus dá esta ordem ao Moisés, porque ele tinha matado alguém no Egito e portanto tinha que confessar antes de pisar a terra sagrada. *Portanto esta é uma heresia teológica*. Há outras práticas que não concordamos com os Zione. O Espírito Santo não é comprado no mercado, não é negociado. É uma promessa que Jesus fez (veja S. João 14,25) (Conversa 08/09/2010).

Para o apóstolo, muitos Zione continuam a pensar que os espíritos dos defuntos são a causa do sofrimento dos indivíduos, mas os demónios, na verdade, são de outra natureza, embora tenham a capacidade de camuflar-se como antepassados. Enquanto o homem me explicava a sua visão, o seu fervor crescia, bem como o seu tom que se tornava cada vez mais animado:

[...] É aqui que entra a confusão com a igreja Zione, que confunde a manifestação do demónio com aquela do Espírito Santo. É importante distinguir. O demónio a qualquer momento está a aparecer, está a se manifestar. Pode fazer ficar louca uma criança, pode fazer rebolar ao chão uma pessoa, etc. *O demónio utiliza as pessoas camuflando-se*. O Espírito Santo faz profetizar, mas o demónio profetiza também. Mas há uma diferença: a profecia do Espírito Santo não acusa, não divide as pessoas. A profecia do demónio, como aquela dos curandeiros, divide as pessoas, as famílias [...] Qualquer pessoa que morre, vai descansar, está num sono profundo. *O demónio inventa as vozes dos vovós*.³³ Os curandeiros são usados por Satanás. Não há nenhum vovô que quer coisas, é tudo mentira do

³³ No sentido de antepassado.

diabo. A pessoa que morre aguarda o dia do seu julgamento. Quando Jesus nos chamará, os mortos irão acordar e serão julgados segundo o próprio comportamento [...] Estás a ver, vovô que quer que se mate cabrito, que se faça cerimonia. Mas se está a dormir um sono profundo? A verdade é que o demónio é um anjo de Satanás, é um espírito maligno [...] Há igrejas Zione que fazem muita confusão e confundem o ser religioso de ser curandeiros.

É interessante notar que a visão do bispo da igreja do Ndembele diferia bastante em relação a outras perspectivas muito semelhantes apresentadas por dois alunos da Assembleia de Deus, o que, mais uma vez, demonstra como não há uma homogeneidade doutrinária no seio da mesma congregação.

O bispo, originário da Província de Gaza, ainda jovem decidiu frequentar a igreja Católica (os pais não pertenciam a nenhuma igreja na altura), onde também contraiu casamento. Decidiu entrar na igreja Zione quando a mulher começou a manifestar um problema ligado a um espírito, conhecido tradicionalmente como “marido espiritual”, e que estava a provocar conflitos no seio do casal. O “marido espiritual” é a tradução em língua portuguesa de um complexo fenómeno de possessão bastante frequente entre mulheres no Sul do Moçambique. Quando uma mulher atormentada por um marido espiritual se casa, este pode tornar a sua vida num desassossego, afastando o marido, provocando desentendimento familiar, perda de filhos, esterilidade, etc.³⁴

O bispo proibiu a sua mulher de procurar uma solução através do recurso a um curandeiro:

Não gosto de *svikwembu*³⁵, eu prefiro Zione. Zione é uma coisa moderna. Estás a ver? Para ser Pastor tenho que me vestir de fato e gravata. Para ser *nyamusoro* é preciso ter capulana³⁶, andar vestido estranho. Para que aquela

³⁴ Irei aprofundar com maior detalhe este tipo de aflição no Capítulo IV, e ainda mais especificamente no Capítulo V, pois representa um dos aspectos chave para compreender o recurso às igrejas Zione por parte de muitas mulheres.

³⁵ *Svikwembu* são os espíritos com os quais os curandeiros denominados *vanyamusoro* costumam trabalhar, detectando e curando os problemas dos pacientes. Irei aprofundar este assunto nos capítulos que se seguem.

³⁶ As capulanas são panos tradicionais de algodão que as mulheres podem atar à cintura como uma saia ou utilizar para carregar bebés. Existem também capulanas específicas que os curandeiros utilizam durante as consultas (de cores básicas como branco, vermelho e preto) que identificam os espíritos através dos quais adivinham e praticam os tratamentos.

porcaria pudesse sair da minha mulher, foi preciso aceitar a palavra de Deus. Assim, entramos na igreja entre os vinte e trinta anos, e estávamos recém-casados. Um profeta tratou da minha mulher (Entrevista 26/05/2010).

Segundo o bispo:

Mademonio são espíritos de mortos. Zione manda embora estes espíritos, ou os muda ou transforma os espíritos dos antepassados fazendo-lhes aceitar Deus. Pela nossa natureza africana, todos nós temos espíritos. O espírito de família não vai embora, não se manda embora, mas se muda. O espírito tem que mudar e aceitar Deus. [...] Que nos liberta dos espíritos, desta coisa de kuphahla, não é só Zione. Primeiro foi a civilização europeia. De toda forma, o espírito de família não se pode mandar embora, só se pode mudar, purificando-se com água e sal, e vomitando. Agora, mademonio são diferentes dos espíritos dos antepassados, são espíritos que querem mandar. Estes, sim, se podem mandar embora. E o nyamusoro pode se converter a profeta (26/05/2010).

Embora a perspectiva do bispo sobre os espíritos maus fosse muito divergente da do seu pastor de T3, ao longo do meu trabalho, acabou por se revelar muito mais difundida e partilhada entre o resto dos pastores e profetas de outras igrejas com os quais tive a oportunidade de falar. Para estes, Zione, por si só, é uma “coisa moderna” como afirmou o bispo, e as suas práticas representam um corte simbólico com a “tradição”. Na altura, quando realizei esta entrevista, fiquei bastante surpreendida com a visão do líder religioso, pois era a primeira vez que me alguém falava em “converter” os espíritos. Até àquele momento eu pensava, ingenuamente, que só houvesse um tipo de tratamento possível, praticado pelos Zione, para os problemas relacionados com os espíritos: o exorcismo ou a expulsão completa de um espírito do corpo atormentado de um paciente. Porém, ao longo do trabalho, apercebi-me que os tratamentos são muito mais variados (e muito mais demorados), e que a maioria dos pastores e profetas acaba por distinguir várias categorias de espíritos locais (geralmente reconhecidas pelos curandeiros). De facto, nesta perspectiva, alguns tipos de espíritos, sobretudo se forem familiares, não são exorcizáveis, mas fazem parte da essência do indivíduo e, como tal,

são indispensáveis ao seu bem-estar e protecção. O Capítulo IV será inteiramente dedicado a este assunto.

O Bispo Ngove: uma nova igreja para tornar Zione mais moderno

O Bispo Ngove era um homem alto, de meia-idade, líder e fundador da igreja à qual pertencia a paróquia das duas pastoras (irmãs) com as quais trabalhei intensivamente em T3 (ver próximo capítulo). A sede da igreja encontrava-se no bairro Unidade “D”, dividido do bairro T3 pela estrada principal, que junta o Estádio de Machava (pertencente a Matola) ao Bairro de Benfica (pertencente ao Município de Maputo). Em 2010 a igreja tinha paróquias nas Províncias de Maputo, Gaza e Inhambane.

A fundação da actual igreja do Bispo Ngove deveu-se à necessidade de renovar e reactualizar a maneira de rezar Zione, que o bispo sentia ser cada vez mais inadequada. O bispo era natural do Distrito de Inharrime, Província de Inhambane. Os seus pais, ao seu nascimento, “não eram crentes”, pois não iam a nenhuma igreja e “não rezavam”.³⁷ O Bispo Ngove começou desde muito novo a trabalhar como empregado num hotel da vila de Inharrime até decidir, em 1956, ir trabalhar para a África do Sul como mineiro. Mas, segundo o seu testemunho, não tinha resistência física e em 1958 regressou à terra natal. No mesmo ano mudou-se para Lourenço Marques³⁸ onde arranjou um trabalho num restaurante. Em Lourenço Marques começou o seu percurso nas igrejas Zione:

Um belo dia saí do serviço para casa e comecei a ficar doente. A barriga estava a doer, não conseguia comer. Fui para o hospital, mas não fui curado. Então veio um vizinho e me levou para Matola, para uma curandeira. Ela me deu um tratamento de raízes, em dois litros de água. Mas não serviu, não curou. Então veio um amigo, e me convidou ir a igreja. Eu tinha cerca de vinte anos naquela altura. Quando cheguei lá [*na igreja*], fui encontrar as pessoas enquanto estavam a fazer oração, à noite. Então saiu uma mulher a fazer oração para mim. Pediu para comprar leite fresco. Mas eu não tinha nada, pois não estava a receber. O meu amigo foi a comprar o leite e o

³⁷ “Rezar” distingue o ser cristão do indivíduo que “não reza” ou só pratica o “curandeirismo”, expressão colonial que permaneceu na linguagem comum contemporânea do português moçambicano. É interessante notar que este tipo de concepção é comum a muitas culturas, assim como fazem notar Sarró e Mafra (2009).

³⁸ O nome da cidade de Maputo antes da Independência em 1975.

entregou. Assim abençoaram a água e o leite. Quando ela fez oração e abençoou-me, fiquei curado. Demorei três dias em ficar melhor. Daí eu vi que esta gente... é bom ficar com eles, como aqui em Maputo não tinha ninguém, nem família. [Naquela altura] eu tinha capulana de curandeiro³⁹, mas tive que entregar. Para reconhecer o Deus verdadeiro e abandonar os mortos. E assim o pastor queimou as capulanas (Entrevista 31/05/2010).

A partir daquele momento, o bispo começou a frequentar diariamente a igreja e a ser apreciado pelo pastor da paróquia. Depois de uma revelação, o bispo apercebeu-se que possuía o dom da cura:

Um dia, quando a gente estava a orar (era à tarde, em casa duma pessoa que estava doente) o espírito⁴⁰ começou a trabalhar dentro de mim. Eu não sabia o que eu estava a fazer. Eu não percebia o que eu estava a falar. O pastor então me disse que eu devia por bata branca para ele me abençoar na Costa do Sol. Me levou num domingo, de manhã. Fizemos oração no mato e depois para o mar. Tínhamos ficado de jejum. Quando saímos da praia fomos a igreja. A partir daquela data fiquei cheio de força, de espírito. Não conseguia ficar sem orar. Rezava sempre. Daí adiante sempre gostei de rezar (31/05/2010).

Em 1973, depois de ter casado, o bispo saiu da zona urbana de Maputo, onde residia, e mudou para o bairro de Unidade “D”. Com o passar do tempo, o homem começou a sentir-se cada vez mais desconfortável com a igreja à qual pertencia (umas das mais antigas igrejas Zione em Moçambique):

Comecei a estranhar o trabalho da igreja. Não podia entrar com sapatos, e eu não gostava. Sabes, por causa do meu trabalho estava habituado a ficar com brancos. Quando fui a Assembleia de Deus para uma pregação, vi que podiam entrar com sapatos. [Na minha igreja] não se podia comer pato,

³⁹ No Sul de Moçambique as pessoas podem possuir uma série de capulanas tradicionais que se referem aos próprios antepassados e que podem ser guardados em casa e utilizados em cerimónias especiais.

⁴⁰ Deixo propositadamente o termo espírito com a inicial em minúsculo, pois em relação aos espíritos de cura havia sempre uma ambiguidade e não era sempre claro se o termo geral “espírito” indicasse o Espírito Santo ou os espíritos de defuntos auxiliares na cura.

peixe-serra, lula, coelho, etc. Mas aquela comida não tinha pecado, somos nós que temos pecado. Sapato não é pecado. Posso sair descalço, ir a roubar... Naquele tempo eu era pregador. Eu era muito flexível, fazia muito trabalho. Curava, fazia tudo. Mas eu estava insatisfeito. Então fui ao Gabinete dos Assuntos Religiosos para fazer uma igreja como eu queria, sem tirar sapatos, pôr lenços. O Ministério aceitou e abri a minha actual igreja. *A minha igreja não se pode ver que é Zione, é civilizada*. Porque aqui é cidade, vives com pessoas civilizadas. É difícil que as pessoas tirem meias, sapatos. Há fardas nas igrejas.

Para poder abrir a nova igreja, o bispo também teve que frequentar a Escola Bíblica da Assembleia de Deus e, portanto, exigia que todos os seus Pastores e Superintendentes tivessem alguma formação. O bispo explicou-me que na igreja que frequentava anteriormente não se recorria à Bíblia, pois “era só correr”, dançando em círculo e cantando ao ritmo dos tambores (*xigubo*). Segundo a experiência do bispo, nos vários bairros de Maputo e Matola, existem ainda numerosas igrejas sem registo no Gabinete dos Assuntos Religiosos. Não é por acaso que o bispo colaborava há algum tempo com a Comissão das Comunidades Religiosas do P.A. de Infulene, junto com outras congregações da área, numa campanha para o registo das igrejas ainda não oficializadas e a formação bíblica dos seus líderes.

Embora tenha acompanhado o curso da Assembleia de Deus, segundo Ngove *mademonio* eram os espíritos de mortos ou, segundo a sua expressão, “espíritos antes de Cristo”, ou seja, de defuntos que durante a vida “não rezavam” e, portanto, não aceitaram Jesus:

Há doenças provocadas com espíritos antes de Cristo⁴¹ (demónios) [...] Tudo o que é doença é espírito. O hospital pode curar também, mas não tira o espírito. O espírito do diabo – por isso as pessoas deveriam aceitar Deus – não se pode queimar, *há segredo, há malandrice*. Aquele espírito voa, parece anjo. Só se manda embora. Há segredo. Há curandeiro que trabalha bem, mas não agora. Muitos que estão aqui são mafiosos. Agora há muitos, porque quando têm dinheiro, compram [espíritos] para serem curandeiro.

⁴¹ Muitas das vezes, segundo uma visão bastante partilhada entre Zione, os espíritos mais difícil de lidar são de pessoas que não foram evangelizadas, antepassados que “não rezavam”.

Pagam um curandeiro, compram um espírito. O curandeiro próprio trabalha com os mortos dele, não tem que os comprar. Espírito não se compra. Uma pessoa tem que aprender o trabalho de Jesus Cristo (31/05/2010).

Também o Bispo Ngove, tal como o Bispo Chauque (não é por acaso que os dois colaboravam na campanha de oficialização das igrejas), tinham uma parceria com a Congregação Cristã de Moçambique, com a ajuda da qual estavam a introduzir inovações na sua própria congregação. Durante os cultos que reuniam a igreja toda, nos Domingos Especiais bem como em reuniões de natureza vária, exigia-se que os secretários de todas as paróquias trabalhassem em conjunto para produzir programas, actas e documentos que comprovassem o desenvolvimento das actividades programadas. Em Junho de 2010, por exemplo, pude assistir a um seminário de dois dias organizado na sede central sobre “Liderança Pastoral e Amor Cristão”, que tinha a finalidade de levar a liderança e os membros a uma reflexão sobre o que significa ser um bom líder de uma comunidade cristã e, desta forma, praticar a solidariedade e a ajuda mútua. Durante o seminário (que resultou na produção de um documento oficial), várias vezes foi sublinhada a importância de vestir com decoro na igreja, por exemplo, usando fato e gravata para os homens, e evitando que as mulheres usassem chinelos. De facto, na igreja do Bispo Ngove raramente vi pessoas vestidas com batas de profecia. Quase todos pareciam trazer as melhores roupas do seu roupeiro, e as mulheres traziam também penteados mais elaborados.

Conclusão

Apesar deste processo de “modernização” que acabei de apresentar, existe uma discrepância entre discursos/alterações oficiais operadas nos cultos (i. e. eliminação de vestimenta e parafernália) e as práticas terapêuticas concretas. Infelizmente, nalgumas igrejas não tive um acesso completo a todas as suas actividades, principalmente no que concerne aos processos de cura, às consultas ou às idas à praia. Estas actividades são, de facto, aquelas que constituem a parte mais ambígua e controversa do universo Zione. Desde sempre que se constituem, simultaneamente, como um ponto de força e de fragilidade. Por um lado, estas práticas são procuradas e exigidas em momentos de

crise, por outro lado, são questionadas pela comunidade e pelas próprias instituições governativas, agudizando a competição entre as congregações.

O facto de eu própria ter tido limitações na minha observação, sendo muitas vezes tomada como uma espécie de monitora externa da legitimidade das práticas das igrejas, é por si só elucidativo. No terreno, compreendi que, no que concerne à área da cura, muitos discursos dicotómicos entre “tradição” e “modernidade” perdem significado, e que as pessoas acabam por utilizar vários registos e lógicas, segundo o *background* dos próprios interlocutores. De facto: “diante de eventos críticos como a doença e a morte, o que se observa é uma desconstrução dessas discursividade [*tradição vs modernidade*] e performatividade ao nível pragmático [...] Não se constrói um discurso de rupturas, mas sim de continuidade pragmática” (Passador 2010: 188). No contexto da cura, como procurarei argumentar nos Capítulos IV, V e VI, nem sempre existe uma coerência sistemática, pois a prática religiosa é também constituída pela improvisação e pela ambiguidade, tal como argumenta Engelke (2006). A prática religiosa é aqui entendida como um processo em permanente renovação, imbricado nos eventos do presente e do passado, e não tanto como um sistema cultural que tenta proporcionar clareza e sentido ao fluxo dos eventos, como, pelo contrário, sustenta Geertz (1973). Sendo assim, as igrejas Zione alimentam-se também da ambiguidade, e com ela prosperam e avançam, e não sempre são lugares de conforto onde a doença e sofrimento são nomeados, domesticados num processo de significação coerente. Pelo contrário, muitas vezes os processos de cura agudizam fragilidades já existentes, incrementando os fantasmas que habitam os medos das pessoas e, desta forma, dilatam indefinidamente o tempo da cura, que por vezes se torna quase crónica, i.e., uma condição existencial dos indivíduos que se sentem permanentemente ameaçados.

Contudo, é preciso dar atenção aos discursos “oficiais”, na medida em que estes acabam por operar sistematizações da realidade que produzem efeitos concretos na vida dos sujeitos. “Tradição” e “modernidade”, “rezar” ou “não rezar”, “ser civilizado” ou “não ser civilizado”, são conceitos que incorporam uma sedimentação de discursos como os discursos missionário, colonial, mas também o anti-tradicionalismo socialista dos primeiros anos da independência, e o discurso dominante do desenvolvimento ligado às ONGs e à política governamental. Neste ponto, vale a pena fazer referência ao conceito de *high modernism* de James Scott (1998: 89), que descreve uma suprema confiança num progresso contínuo e linear, no desenvolvimento da tecnologia e do controlo sobre a natureza. Segundo Scott, este tipo de visão é profundamente autoritária

e implica uma ruptura radical com a história e a tradição: “as características constrangedoras do *high modernism* derivam, em boa parte, da sua pretensão de falar sobre a melhoria da condição humana com a autoridade do conhecimento científico, e a sua tendência a desabilitar outras fontes de julgamento em competição” (1998: 93). Assim, o discurso moral sobre a modernidade, sobretudo como projecto pessoal, como teleologia, acaba por influir na construção da pessoa enquanto sujeito, marcando profundamente a percepção da sua identidade. O que parecem ser só construções, na prática produzem um efeito muito concreto nas relações entre os indivíduos, e no seu posicionamento na sociedade mais ampla. Estas dicotomias acabam por contribuir para situações de sofrimento, sentimentos de culpa, e necessidade de purificação de um passado (durante o qual os avôs “não rezavam”) que não encontra legitimidade. Por esta razão considero que, no contexto de Maputo, as igrejas Zione já não se posicionam como uma tentativa de reconstruir uma pressuposta coerência perdida na “modernidade” e na cidade (Comaroff 1985 e 1993; Devisch 1996), de acordo com a grande narrativa da “domesticação da modernidade”. Para o caso Zione em estudo, considero ser mais válida, ainda que se trate de uma realidade não centralizada e com contornos muito informais, a tese à qual chegaram Ruth Marshall (2009), na Nigéria, e Linda Van de Kamp (2011), em Moçambique, para as igrejas pentecostais. Assim, estes fenómenos religiosos não são tanto uma resposta às incertezas da globalização, ou uma reacção às ansiedades que esta traz, antes inserem-se no seu processo, contribuem para moldá-la, porque fazem também parte dela como actores sociais. Neste sentido, como afirma Van de Kamp (2011), os indivíduos não consideram a “modernidade” necessariamente como algo que traz confusão ou mistério. Pelo contrário, querem fazer parte dela, partilhando-a com o resto do mundo.

Confesso que quando comecei a realizar entrevistas com os pastores Zione, ao ouvir continuamente discursos de aspiração à “modernidade”, à “civilização”, experimentei um certo desconforto que silenciosamente acompanhou quase todo o meu terreno. A princípio, depois de um dia de trabalho, voltava para casa acompanhada por um sentimento que, aos poucos, se transformou em desencanto e, finalmente, em ironia. Depois de me ter afastado do campo, posso dizer que aquele meu sentimento era alimentado por uma certa dose de arrogância. Por que é que, se a “modernidade” é entendida como algo positivo, que dá acesso a um poder maior, não se pode aspirar a ela? E quem determina o que esta “modernidade” significa para os meus interlocutores? Segundo Ferguson (2006), hoje em dia o conceito de “modernidade” tem que ser

entendido como uma aspiração à pertença, a um desejo de fazer parte de um mundo. A modernidade torna-se um estatuto social, uma forma de justiça social, de bem-estar, pois parece oferecer um acesso à melhoria da própria vida. Então, considero que esta é a melhor chave de leitura para compreender a vontade expressa pelos pastores com os quais trabalhei. Se a modernidade, assim como o Espírito Santo, são formas de ascensão social, e portanto de melhoramento das próprias vidas, porque não podem ser considerados instrumentos válidos em vez de se lamentar a perda de uma pressuposta autenticidade africana?

Embora este processo de “modernização” possa parecer uma imposição por parte do governo e de outras igrejas com maior influência e estrutura, é preciso ter em conta que a posição dos líderes Zione não pode ser interpretada como sujeita unicamente às manipulações de um sistema que lhes é estranho. Os bispos e pastores estão certamente cientes do que estão a fazer, em continuidade com o trabalho dos seus antecessores na época colonial. Tal como no período colonial as igrejas Zione representaram uma forma de exercer e recriar formas de poder local, depois do regime colonial, na actualidade, continuam a ser espaços onde as pessoas dão vida a novas possibilidades de sobreviver, ampliar relações e redes de influência e de reciprocidade. Como a análise das práticas terapêuticas irá demonstrar, a nível prático o universo Zione revela o modo como o desejo de “modernidade” se encontra profundamente entrelaçado e imbricado num desejo de futuro, de possibilidades. Só através da reformulação, purificação e reescrita do passado e dos espíritos (os “espíritos da tradição”) os caminhos podem ser abertos e a modernidade tornada uma possibilidade.

Antes de passar à análise do universo espiritual e das histórias de aflição e de cura, o próximo capítulo é dedicado ao papel feminino na liderança Zione e na cura, que se revelou central durante o meu trabalho de campo, e consequentemente merecedor de uma análise particular.

Capítulo III

Pequenas igrejas, grandes mulheres

“A sua esposa [do pastor Zione] é o seu principal agente de recrutamento. Ela pode entrar onde ele não pode; pode ter influência onde ele não tem nenhuma. A sua carreira é construída através do sucesso da sua esposa. Uma esposa é uma parceira para o recrutamento e uma carreira de sucesso é sinónimo de um bom casamento” (Kiernan 1990: 61).

Introdução: as mulheres e a liderança Zione

No capítulo anterior apresentei alguns discursos e histórias de líderes Zione exclusivamente do sexo masculino. No que à perspectiva doutrinária diz respeito – com claras excepções – os homens com quem falei tinham um poder de verbalização e de organização do discurso, que mais raramente encontrei nas mulheres pertencentes à liderança. Tal deve-se, em grande parte, à diferença de escolarização e ao tipo de contactos quotidianos entre os géneros, através dos quais os homens acabam por ter mais o hábito de explicitar o seu pensamento ao nível discursivo.¹ Por esta razão, ao longo do terreno acabei por recolher dados sobre “disputas teológicas” entre pastores e bispos do sexo masculino. Porém, isto não significa que os homens sejam mais representativos das igrejas Zione. A minha experiência em T3 e em Maputo contradiz a literatura que caracteriza as igrejas Zione como lugares de reprodução de hierarquias tradicionais masculinas (Comaroff 1985; Agadjanian 1999; Cruz e Silva 2001). Segundo Comaroff, as mulheres têm um lugar marginal no exercício da autoridade nas igrejas, e “são claramente subordinadas ao controlo colectivo dos homens [...] a sua

¹ Contudo, no actual contexto da periferia de Maputo, esta situação já só é válida para as gerações mais velhas, com mais de 50 anos, pois o número de mulheres com mais escolaridade está a aumentar entre as gerações mais novas. Em média, a idade dos membros da liderança Zione com quem trabalhei, situava-se entre os 50 e os 60 anos.

aparente autonomia em relação à autoridade masculina apenas significou a sua subjugação a uma opressão mais difusa e totalizadora” (1985: 234). Sendo assim, através das igrejas Zione, os homens recuperariam um certo controlo e poder perdidos com o domínio colonial, a figura do profeta tenderia a funcionar para a sua comunidade feminina como um chefe de família mais velho. Segundo Cruz e Silva (2001), o poder que as mulheres podem exercer dentro das igrejas Zione em Maputo representa, na verdade, “um prolongamento do espaço doméstico e está quase sempre separado do espaço masculino. As igrejas Zione acabam assim por reproduzir os modelos dominantes de uma sociedade patriarcal” (2001: 76).

A meu ver, estas descrições acabam por não fazer justiça ao papel das mulheres no interior das igrejas, na qualidade de figuras detentoras de poder e de autoridade, ao mesmo tempo que mistifica e simplifica as relações, de um modo geral, existentes entre os géneros, que são muito mais elásticas e complementares do que se entende dos discursos oficiais. Ao longo do meu trabalho de campo, a liderança feminina representou uma espécie de fio condutor, muito activo, cuja presença é multifacetada, capaz de gerir com elasticidade a componente formal e institucional das igrejas, sem abandonar o espaço reservado à cura e às actividades mais pragmáticas da vida da comunidade (como mortes, nascimentos, casamentos, vendas, recolhas de fundos, visitas aos doentes, etc.). Em continuidade com a tradição do Sul de Moçambique, em que os *vanyamusoro*, um tipo específico de curandeiros, são maioritariamente mulheres (Honwana 2002), muitos profetas Zione também são do sexo feminino.² Mesmo no caso de haver um bispo ou um pastor do sexo masculino que detenha poder de cura, atrás dele está sempre a assistência de uma mulher, ou de um grupo de mulheres, que participa no seu trabalho.

Assim como, acontece de um modo geral em Maputo, nas igrejas Zione também existe uma complementaridade e complexidade que vão além de uma mera dinâmica de subalternidade nas relações entre os géneros. Como Boddy (1989) sustenta, a noção de uma realidade feminina que existe só em oposição a uma cultura masculina dominante não é sustentável. Segundo a antropóloga, as mulheres são centrais na reprodução física, social e cultural do grupo e são bastante conscientes, não tanto da sua inferioridade, mas precisamente da sua complementaridade em relação ao universo masculino. Esta complementaridade concretiza-se quotidianamente através de mecanismos capazes de

² Este caso é referido também por Seibert (2005).

manter o “mito” da dominação masculina, sendo na prática relações muito mais equilibradas. Assim como refere Ana Maria Loforte na sua investigação no Bairro de Laulane, em Maputo:

“embora a linguagem do poder seja masculina, este vive, em certas esferas, numa relação de complementaridade com o poder feminino. Com efeito, a nível das linhagens, é o conselho dos anciãos que detém o poder político. Mas estes, porém, decidem de acordo com uma rede de relações onde intervêm as suas esposas, irmãs mais velhas e tias paternas” (2003: 18).

Por exemplo, no contexto das igrejas pentecostais em Gorongosa, no centro de Moçambique, Schuetze (2010) observou uma habilidade em mobilizar recursos espirituais por parte das mulheres capazes de lhes proporcionar um considerável grau de poder. Este poder, contudo, não entra directamente em confronto com a sociedade patriarcal, pois é mediado e legitimado pela autoridade masculina da Bíblia e do Espírito Santo.

Esta dinâmica de um poder masculino formal, oficial e discursivo, equilibrado por uma flexibilidade mais profunda, a nível decisório e prático, foi também visível nas igrejas Zione com as quais trabalhei. Durante os cultos pude observar uma reverência ostentada, reservada aos maridos das pastoras, o que de alguma forma contrabalançava com a liderança efectiva ocupada no dia-a-dia pelas esposas. Ao dar início aos cultos, e uma vez concentrados todos os fiéis na igreja, os pastores entravam dirigindo-se ao altar, antecedendo as suas mulheres, e acolhidos pela deferência respeitosa dos presentes. Esta entrada dramática compensava o protagonismo das pastoras durante o culto. Por exemplo, numa igreja no centro de Maputo, os (raríssimos) homens presentes eram convidados a sentar-se na área do altar, sem necessariamente pertencerem à liderança. Contudo, diferentemente em relação a outras igrejas, onde havia uma divisão nítida entre os sexos marcada pelas esteiras de um lado, onde se sentam as mulheres, e os bancos do outro, ocupados pelos homens (ver Cap. II), nesta igreja as mulheres sentavam-se elas próprias em bancos, e ocupavam todo o espaço da igreja. O altar era também reservado quase inteiramente às pastoras, superintendentes, e profetas do sexo feminino, que durante o culto se prodigalizavam em pregações, bênçãos, profetismos e purificações com grande energia e entusiasmo. Assim sendo, a disposição dos homens no altar parecia ser quase uma forma de contentamento “estético” numa situação de forte dominação feminina.

Na análise das relações de género é necessário não limitar o enfoque à observação das relações conjugais, que limitam à mulher a uma categoria de esposa, mas precisamente ampliar a observação para as várias relações em jogo, como as de consanguinidade e de senioridade por exemplo (Arnfred 2004; Cornwall 2005; Oyewumi 1997). Numa posição bastante crítica em relação à produção académica feminista, de matriz ocidental, sobre o continente africano durante os anos 1970 e 1980, surgiram na década de 1990 uma série de textos de autoras africanas que procuravam reformular significativamente os estudos de género (Amadiume 1997; Kolawole 1998; Ogundipe-Leslie 1994; Oyewumi 1997). De acordo com esta última literatura, a perspectiva feminista europeia e norte-americana, realçava o papel da mulher apenas nas suas relações conjugais heterossexuais, acabando por tornar periféricas todas as outras ligações existentes, e que são muitas vezes centrais nas dinâmicas de poder em África. Ogundipe-Leslie (1994), por exemplo, realça o facto de as relações com os maridos serem muito mais marginais, na auto-percepção das mulheres africanas, do que as investigadoras ocidentais pensaram. A categoria de feminino, tal como foi desenvolvida no Ocidente, não dá devidamente conta das múltiplas identidades assumidas pelas mulheres africanas, cujas subjectividades, além disso, mudam ao longo do tempo, com a aquisição de prestígio através dos filhos e com a idade.

Portanto, os significados culturais atribuídos ao género são complexos, sujeitos a mudança, e inseparáveis de outras formas de diferenciação como a raça, a classe, a casta, a sexualidade e a idade. É igualmente importante ter em conta as diferenças entre as próprias mulheres, evidenciando a identidade individual de cada uma (Soothill 2006). Também os homens não representam uma categoria homogénea e, por isso, nem todos se encontram numa posição de superioridade em relação a todas as mulheres. Sendo assim, a própria noção de masculinidade está também a ser contestada. Soothill (2006) relembra a existência de relações de tipo patrono-cliente entre as próprias mulheres, com uma marca fortemente gerontocrática. No caso das igrejas, por exemplo, estas relações estruturam-se através da demonstração de capacidades de acesso privilegiado a forças espirituais. Dentro das igrejas, as mulheres têm a possibilidade de criar estruturas paralelas às dos homens, criando relações de dominação e prestígio baseadas em lógicas semelhantes.

Para o caso das mulheres que lideram as igrejas, vale a pena fazer referência ao conceito de *wealth in people* (Miers and Kopytoff 1977; Bledsoe 1980; Guyer 1993) retomado também por Schuetze (2010: 305). Neste sentido, o poder não é adquirido

somente através de acumulação e troca de bens materiais, mas sobretudo através da criação de um capital social que dá vida a uma rede de dívidas e reciprocidades no interior da comunidade. Como o casamento não comporta unicamente uma união entre dois indivíduos, mas também a aliança entre duas linhagens e a possibilidade de aumentar a própria esfera de influência e de solidariedade, a capacidade de formar uma comunidade de fiéis e seguidores, por parte de um pastor ou de uma pastora, significa assegurar uma estabilidade económica e social através de uma rede de obrigações e reciprocidades constantes. No contexto africano, as mulheres parecem ser particularmente aptas na gestão e manutenção deste tipo de redes.

Relativamente ao contexto do Sul de Moçambique, as mulheres têm muitas vezes um papel mediador entre as linhagens, pertencendo simultaneamente à sua linhagem de origem e à do seu marido, adquirindo desta forma um poder que, embora não seja de natureza formal, é igualmente significativo (Loforte 2003). As relações de parentesco estruturam-se não tanto ao nível do género, mas sobretudo segundo hierarquias baseadas na idade. No interior do casamento, por exemplo, a posição da mulher em relação à família do marido muda ao longo do tempo (devido à idade), e o seu status entre os familiares melhora progressivamente com o nascimento de cada filho (Schuetze 2010). Além disso, hoje em dia assiste-se a uma reconfiguração bastante marcada entre os grupos domésticos, segundo padrões cada vez mais heterogêneos (Aboim 2008). Com a dispersão dos grupos linhageiros e o desenvolvimento de novas dinâmicas económicas em contexto urbano, já não existe um único sistema de referência e os indivíduos recorrem a registos diversos de forma estratégica, com vista a garantir a própria sobrevivência (Loforte 2003; Costa 2007). Segundo Ashforth (2005), uma das mais importantes mudanças no seio das famílias africanas no século passado está associada à diminuição da capacidade e da autoridade da figura paterna. O modelo do pai protector (que foi em boa parte uma construção colonial) caiu e aumentaram as famílias dependentes do trabalho feminino. Sendo assim, apesar do modelo patriarcal permanecer nos discursos, há uma grande variedade de configurações de agregados familiares devido à migração laboral, às políticas urbanas, e à monetarização da economia. Por exemplo, hoje em dia é muito comum que filhos já adultos vivam em casa dos seus pais com os próprios filhos menores. O que acontece é que a nova geração ambiciona ter uma família nuclear e, assim, diminuir as possibilidades de ingerência por parte dos parentes. Esta derrota da figura paterna, segundo Ashforth, acaba por ter um

reflexo no mundo invisível, mudando as hierarquias entre antepassados, e as responsabilidades cerimoniais em relação a eles.

De facto, nos últimos anos as mulheres começaram a assumir um papel central nos rituais familiares, assegurando e, ao mesmo tempo, reconfigurando as tradições ligadas aos antepassados. A inversão de posição entre mulheres fortes e homens fracos parece manter-se no além, entre os espíritos, pois os antepassados do lado materno adquiriram a mesma importância dos antepassados do lado paterno.

A construção dos géneros e a mudança do papel feminino em África

As numerosas contradições que parecem hoje existir, entre um presumível ideal de família africano e as configurações familiares concretas, em parte encontram explicação nas políticas praticadas durante os regimes coloniais.

As desigualdades entre homens e mulheres que existem hoje, não remontam apenas a uma suposta hierarquia tradicional africana, mas são sobretudo fruto de políticas coloniais que privilegiaram o papel dos homens no domínio público (Sheldon 2002; Soothill 2006), ligando a ideia de masculinidade à capacidade de sustentar a família (homens como *breadwinner*). Paradoxalmente, as identidades de género, tal como foram construídas e promovidas tanto na primeira metade do século XX, durante a época colonial através das instituições missionárias cristãs, como posteriormente nos discursos pós coloniais ligados à ideologia do desenvolvimento, são apresentadas como sendo “tradicionais”, contribuindo para perpetuar a associação entre as noções de tradicional e nocivo (Arnfred 2004).

Na maior parte dos países africanos, os governos coloniais acabaram por reduzir as responsabilidades das mulheres, relegando-as para o âmbito da gestão da unidade doméstica, e exacerbar as diferenças de género. Em Moçambique, por exemplo, o processo de construção da “boa” mulher africana, subserviente ao ideal da colónia, foi delegado em parte às escolas missionárias católicas, cuja educação destinada às mulheres negras jovens se limitava, maioritariamente, à área da economia doméstica (Sheldon 2002). Esta política inseria-se no projecto de formar esposas adequadas para os homens ao serviço da colónia e, mesmo depois das independências, teve alguma continuidade, pois muitos movimentos revolucionários promoveram uma idealização do papel reprodutivo da mulher, centrado na noção de maternidade (Soothill 2006).

Obviamente, esta política foi acompanhada por numerosas incongruências, pois na realidade muitas mulheres viam-se envolvidas na produção agrícola e industrial da colónia, adquirindo também novos graus de autonomia.

A seguir à Segunda Guerra Mundial, com o acordo estabelecido entre Portugal e África do Sul para o fornecimento de mão-de-obra moçambicana nas minas sul-africanas e rodesianas, teve início uma maciça emigração de homens moçambicanos, o que determinou uma reconfiguração substancial das unidades familiares no país de origem. Já a partir da década de 1940, segundo refere Sheldon (2002), a maioria das mulheres em Lourenço Marques eram mães solteiras que chefiavam e suportavam economicamente as suas casas. Ainda de acordo com a mesma autora, o processo de urbanização na capital foi, em grande parte, realizado pelas próprias mulheres que, operando fora do planeamento urbano português, ocuparam progressivamente terrenos circundantes à cidade dos colonos, transformando-os em campos de cultivos (conhecidos hoje com o nome de *machamba*), como forma de garantir a subsistência alimentar das próprias famílias. Esta apropriação da cidade foi possível graças à invisibilidade das mulheres negras aos olhos de numerosos colonos.

Com a independência de Moçambique, a política da Frelimo em relação às mulheres foi marcada por fortes contradições. Por um lado foi realçado o seu papel como procriadoras e esposas na família nuclear monogâmica (acentuando uma visão eurocêntrica da família), o que acabou por criar um hiato entre os ideais socialistas do governo e as práticas quotidianas das suas populações, muitas vezes etiquetadas como “tradicionais” e, portanto, opressivas. Por outro lado, foi promovida a participação activa da mulher no processo de produção, de acordo com a visão marxista segundo a qual a emancipação feminina não é possível sem autonomia económica (Sheldon 2002). Foram assim estabelecidas cooperativas de trabalho colectivo, onde as mulheres poderiam adquirir novas capacidades e instrumentos laborais. A este respeito, é significativo o facto de, em Maputo, 90% dos membros das cooperativas das Zonas Verdes (uma área periférica de extensas cultivações) serem mulheres. A própria formação da capital do país, como lugar de cruzamento entre rural e urbano, teve um papel preponderante das mulheres.

Depois da década de 1980, com a guerra civil, a crise económica, o fim da era socialista da Frelimo, e o consequente programa de ajustamento estrutural, sucederam-se transformações importantes no seio da realidade moçambicana. Já durante a longa guerra civil numerosas mulheres tinham assumido novos papéis económicos e sociais,

tornando-se economicamente independentes (Van de Kamp 2011). Com a crise económica, o aumento dos preços dos bens alimentares e a diminuição drástica das oportunidades de trabalho assalariado, originou uma nova vaga de emigração de homens para África do Sul e outros países vizinhos. Consequentemente, registou-se um aumento do número de unidades familiares lideradas por mulheres, que começaram a dominar também o sector de trabalho informal numa realidade cada vez mais competitiva, em que desempenhar múltiplos trabalhos tornou-se uma estratégia de sobrevivência incontornável (Sheldon 2002; Frias 2006). Com o governo democrático, as ONGs começaram a focar o seu trabalho nos direitos e no papel das mulheres, o que contribuiu não só para uma melhoria do estatuto da mulher, mas também para o aumento de tensões intergeracionais e das ambiguidades acerca da sua identidade.

Muitas das contradições acerca do papel dos homens e das mulheres, que marcaram as políticas coloniais e pós independentistas, permanecem hoje em dia, e dão vida a múltiplos discursos que desorientam e criam incerteza nas vidas dos indivíduos (Agadjanian 2001; Arnfred 2004; Van de Kamp 2011). Assim como refere Van de Kamp (2011) para o caso de Maputo, as expectativas sobre as mulheres tornaram-se cada vez mais contraditórias: se por um lado elas são encorajadas a estudar e a trabalhar, por outro são criticadas e rejeitadas quando não conseguem tomar conta das suas unidades familiares. Neste contexto de ambiguidade e instabilidade, as mulheres conseguem ainda assim ocupar cargos de relevo, explorando todos os meios que estão a sua disposição. Neste aspecto é importante considerar o poder de cura e a relação especial com os espíritos, que sempre definiu a identidade feminina no Sul de Moçambique. Na procura de novas formas de alimentar as suas famílias (mas este não é claramente o único factor explicativo), as mulheres aproveitaram a confusão criada pela “incerteza espiritual” (Ashforth 2005) e multiplicaram-se como profetas, curandeiras e pastoras. Portanto, num ambiente marcado pela incerteza, muitas mulheres são capazes de transcendê-la e de fazer dela um meio de poder, subvertendo a sua imagem de marginalização e vitimização.

Svikwembu e mulheres

Em Moçambique, assim como em toda a África, nenhum evento relacionado com sofrimento, doença ou infortúnio da pessoa e da família pode ser reduzido a uma mera

causalidade material. A doença é frequentemente entendida como um sinal revelador das dinâmicas e interconexões na sociedade, entre o mundo visível e o mundo invisível, entre os vivos e os mortos. O infortúnio corresponde a uma mensagem que pode desvendar uma ruptura da ordem social, como uma falta de harmonia na relação com os antepassados, ou a presença de espíritos alheios à família que exigem vingança ou o pagamento de uma dívida. Para perceber esta dinâmica é necessário entender que, na construção da pessoa são centrais as relações de parentesco, uma vez que o indivíduo se define pela descendência e ascendência, matrilinear e patrilinear (incluindo os mortos). Nos capítulos que se seguem, irei apresentar mais detalhadamente estes aspectos, por enquanto limitar-me-ei à descrição dos espíritos de cura do Sul de Moçambique e à sua relação com o género feminino.

No Sul de Moçambique, *svikwembu* (espíritos “possessores”) e *tinguluve* (antepassados do indivíduo) são almas de pessoas que tiveram uma existência histórica e que continuam a fazer parte da família viva.³

Os espíritos *tinguluve*, chamados também *vaKokwane* (avós), são os antepassados (patrilineares e matrilineares) do indivíduo. Tratam-se dos mortos considerados no interior da própria consanguinidade⁴ e dentro da sua descendência não costumam possuir os vivos, i.e., não se manifestam nos indivíduos da própria família (Langa 1992), mas fazem parte intrínseca dos seus descendentes definindo por vezes as suas personalidades e maneiras de ser. Isto acontece frequentemente nos casos de homonímia, i.e., quando uma pessoa partilha o mesmo nome de um seu antepassado. Neste caso, o *xará*⁵ falecido torna-se o seu protector especial e moldará a sua pessoa desde a infância. Os *tinguluve* recebem ofertas de devoção, através de cerimónias que hoje em dia as pessoas chamam “missas”, e que em língua changane têm o nome de *mahamba*. Esta é uma cerimónia que implica sacrifícios e oferendas. Segundo Langa (1992) estas cerimónias também podem ser identificadas pelo termo *xirilo* (em

³ Referências: Granjo 2008; Honwana 2002; Junod 1996[1912]; Langa 1992; Polanah 1987.

⁴ Para compreender o universo espiritual do Sul de Moçambique, e da África Austral em geral, é fundamental entender que a principal característica que define um espírito (como antepassado, espírito mau, etc.) depende da perspectiva a partir da qual é considerado. Por exemplo, a definição de um espírito como “mau” nem sempre tem a ver com a sua natureza intrínseca, mas com a sua posição em relação a um determinado indivíduo, num determinado momento. Por exemplo, todos os espíritos são antepassados de alguém, mas nem todos os espíritos são *svikwembu* ou espíritos maus. Geralmente, no interior da própria família, o espírito de um antepassado não chega a matar ou a prejudicar gravemente os seus descendentes, mas o mesmo espírito pode possuir um indivíduo que não pertence à sua família (devido a actos de feitiçaria, por exemplo), tornando-se desta forma um espírito mau. Irei aprofundar esta questão no capítulo que se segue.

⁵ Termo de origem ameríndia (tupi) que entrou a fazer parte da linguagem comum de Moçambique, sobretudo através das novelas brasileiras, nos anos 1980-1990 (Pina Cabral 2010).

changane), do verbo *kurila* que significa “chorar” indicando, portanto, o acto de “chorar alguém ou celebrar a sua memória” (Langa 1992: 75). Geralmente, este tipo de cerimónia é oficiada junto dos túmulos, situados no terreno circundante às habitações da família. Ainda de acordo com Langa: “a família pode oferecer sacrifícios por qualquer um dos mortos [...] desde que eles, os mortos, o peçam e que os membros vivos se lembrem deles. Daqui se vê que ter sido conhecido em vida é decisivo” (1992: 77). Durante as cerimónias de *mahamba*, o *gandzelo* (ver Cap. II) é, mais especificamente, o lugar onde o sacrifício é oficiado, a árvore sagrada que é o altar dos *tinguluve*. O *phahlha*, acompanhado pela nomeação da sílaba sagrada *psu* em voz alta e pelo derramamento de saliva e cerveja no solo, é o acto mais íntimo e importante na formalização de uma comunicação, uma nova informação, e no selar de um pacto.

Os *svikwembu* (*xikwembu* no singular, e *Xikwembu* em maiúsculas – significa Deus no texto Bíblico das igrejas protestantes) actualmente designam, de um modo geral, espíritos herdados (seja por via patrilateral ou matrilateral), que têm a capacidade de “possuir” uma pessoa para poder “trabalhar”. Portanto, são os espíritos que conferem a um indivíduo a capacidade de adivinhar e captar espíritos maus, curando o paciente através da mediação dos *tinguluve* (Granjo 2008). A possessão pelos *svikwembu* tem geralmente características iniciáticas⁶ e dá vida à profissão de curandeiro: “A situação mais habitual é que a exigência de trabalho por parte dos espíritos assuma a forma da «doença de chamamento» [...] que, a par de sintomas individualizados, se caracterizará por uma fraqueza geral e fortes dores, para as quais a biomedicina não encontrará aparente explicação” (Granjo 2008: 263). Claramente, a aceitação dos espíritos por parte do possuído não é sempre imediata, e algumas pessoas acabam por direccionar esta chamada para fora da “tradição”, tornando-se profetas nas igrejas Zione, por exemplo. Esta categoria de espíritos é estrangeira, de origem sul-africana – *nguni* – e do centro do Moçambique – *ndau* – (Junod 1996 [1912]; Honwana 2002) e a sua introdução no Sul de Moçambique remonta ao século XIX quando, entre as populações da actual África do Sul, na região do Natal, ocorreu uma reorganização de poderes, provavelmente associada à ascensão do líder Chaka Zulu, e que forçou algumas populações a deslocarem-se para fora das suas terras de origem.⁷ Sendo assim, alguns grupos de vaNguni espalharam-se em direcção a norte, fundando reinos de tipo militar e subjugando populações autóctones em numerosas áreas da África austral, como no

⁶ Relativamente a este assunto são fundamentais os trabalhos de Turner (1968) e Janzen (1992).

⁷ Este processo histórico é conhecido pelo nome de *Mfecane* (fragmentação), em língua Zulu.

Zimbabwe, na Zâmbia, no Malawi e em Moçambique (Marlin 2001). Neste último, o mais conhecido e duradouro foi o Reino de Gaza, estabelecido por Shoshangane, ocupando um território desde o Rio Inkomati até ao Rio Zambezi (actual Província da Zambézia), e derrotado pelos portugueses apenas no final do século XIX. Durante o seu domínio, os vaNguni subjugarão também os povos do centro do país de língua Shona-Karanga, que se tornaram conhecidos pela designação de vaNdau.⁸ Numerosos jovens ndau foram forçados a espalhar-se como soldados por todo o império, ganhando uma reputação de guerreiros corajosos (com uma carga mística ainda hoje em dia reconhecida), enquanto as mulheres eram obrigadas a casar com líderes nguni com vista a reforçar o domínio na região. Contudo, o efeito sortido foi o oposto, uma vez que o povo ndau fortaleceu a sua identidade, as outras populações do Sul de Moçambique (como os Changana, os Ronga e os Tswa) absorveram a cultura nguni e reordenaram profundamente a cultura local (Marlin 2001). É neste período que entre os povos que Junod classifica com o termo geral de Tsonga, segundo uma pressuposta homogeneidade cultural⁹, se começam a verificar fenómenos de possessão por espíritos nguni e ndau. Os primeiros têm geralmente origem em alianças no seio das famílias (como casamentos ou amizades com líderes nguni, com os quais a relação não foi entendida como conflituosa), e os segundos em vinganças, através do fenómeno de *mpfhukwa* (Marlin 2001; Honwana 2002; Granjo 2008). De acordo com a explicação de Rennie (1973) e Honwana (2002), os guerreiros ndau eram conhecidos por adquirirem a capacidade de ressuscitar (*kupfhukwa*) depois da morte, através da posse de um indivíduo vivo. Este poder era obtido através do consumo de uma planta, o *mvhuko*, que entre os vaNdau era administrada logo nos primeiros anos de vida. Em caso de maus-tratos, mortes violentas e falta de um enterro digno (e sem ter tido a possibilidade de criar uma própria descendência), os espíritos ndau podiam possuir um descendente da família que tinha sido a causa da sua morte, exigindo vingança. Geralmente os espíritos *mpfhukwa* atormentavam uma família até na sua vontade ser respeitada (causando mortes, infertilidade, doenças, etc.). Na maioria dos casos, o apaziguamento do espírito conseguia-se através da sua integração na família atormentada, oferecendo ao espírito uma palhota no quintal (*ndhomba*), uma jovem da casa totalmente dedicada (*nsati wa svikwembu*, mulher do espírito) e algumas cabeças de gado. Desta forma, o espírito

⁸ Para as origens do termo ndau, ver Liesegang (1970); Rennie (1973); Martin (2001); MacGonagle (2000 e 2007). Para história do povo Ndau, ver Florêncio (2005) e MacGonagle (2007).

⁹ Esta classificação, porém, não permaneceu na linguagem comum do Sul de Moçambique.

tornava-se um *mukonwana*, um cunhado, ou semelhante, e convertia-se numa entidade protectora.¹⁰ Através de alianças matrimoniais, foram introduzidos na região sul de Moçambique espíritos de natureza mais poderosa, região onde, segundo o testemunho de Junod (1996 [1912]), a posse por espíritos originariamente não era conhecida. Assim, a incorporação de espíritos masculinos *nguni* e *nda*, nos grupos autóctones do Sul de Moçambique, foi possível graças a alianças heterossexuais entre estes espíritos e as mulheres que lhe foram concedidas como esposas (*nsati wa svikwembu*), e que acabaram por transferi-los às gerações posteriores pela linha de descendência. O trabalho de Passador (2010) evidencia muito bem este aspecto:

“o poder de cura é garantido por um poder de instaurar alianças matrimoniais, incorporando espíritos afinizados a um grupo de descendência, que é um poder feminino e que torna o *nyamusoro* uma categoria feminina por definição. Essa incorporação se dá por processos de pacificação, posto que antes de se tornarem espíritos de cura, eram espíritos guerreiros e vingativos que vulnerabilizavam um grupo de descendência agnática [...] O poder masculino só se torna efetivo através do poder feminino, posto que este garante a agência masculina no campo social e espiritual” (2010: 204).

Junod (1996 [1912]) traduz o termo *svikwembu* pelo nome de “deuses” (1996: 318).¹¹ De facto, estes espíritos conferem a capacidade de limpar os maus espíritos, proteger, detectar a origem das doenças, etc. Os espíritos *svikwembu* podem combinar-se de várias maneiras num indivíduo, proporcionando-lhe capacidades distintas. Por isso, os curandeiros trabalham geralmente com um número significativo de espíritos (Fialho 1980). Por exemplo, existem casais de espíritos que conferem o dom da adivinhação (*kulhalhuva tihlolo* – a adivinhação por búzios e ossículos, característica mais associada aos espíritos *nguni*) ou o dom *kufemba* (literalmente “cheirar”, dom relativo à posse pelos *vaNdau*, entendidos como misticamente superiores), distintivo dos curandeiros chamados *vanyamusoro*, os quais têm a capacidade de “agarrar”, ou

¹⁰ Esta dinâmica é muito bem descrita por Honwana (2002) e Passador (2010 e 2011) e foi confirmada pelas minhas entrevistas a pacientes e pastores Zione. Irei aprofundar este assunto nos Capítulos IV e V.

¹¹ Contudo, Junod apresenta todos os espíritos em geral com a denominação de *svikwembu*, incluindo também nesta categoria os antepassados. No meu entendimento, *svikwembu* são espíritos “possessores”, de cura, e portanto são uma categoria bastante específica de espírito. Irei aprofundar este assunto no capítulo que se segue, propondo uma etimologia diferente para o termo *svikwembu*.

captar, os espíritos do cliente e fazer-se possuir por eles para os deixar explicitar os seus pedidos.

Assim, hoje em dia, a posse pelos espíritos *svikwembu* dá-se geralmente (e legitimamente) por processos de herança patrilateral e matrilinear. É de facto necessário que tenha já existido um *nyamusoro* na família, para que os espíritos de cura escolham um dos membros nas gerações seguintes para prosseguir com a tradição. Esta é geralmente a forma mais comum e mais legítima de aquisição do poder espiritual.¹²

De acordo com Honwana (2002), a profissão de *nyamusoro* é especificamente feminina. Tal deve-se em particular à associação entre processos de possessão e de procriação. De facto, para os interlocutores desta antropóloga moçambicana, a iniciação à profissão de curandeiro é mais direccionada para os espíritos do que para os vivos em causa: “crê-se que os espíritos que possuem um indivíduo são como bebés. Têm que crescer e amadurecem com o maior conhecimento do indivíduo que possuem” (2002: 93). Sendo assim, a ligação entre mulher e possessão por espíritos torna-se mais clara, pois o poder da maternidade, de dar à luz, cruza-se com o poder de incorporar espíritos, moldando-os como seres sociais úteis para a comunidade. Obviamente, também não faltam *nyamusoro* homens. Paulo Granjo (2008), no seu trabalho entre curandeiros em Maputo, sustenta que a profissão de *nyamusoro* não é estritamente ligada às mulheres e que, no caso de haver mais representantes femininos, trata-se de uma mera contingência. Contudo, a meu ver, o poder das mulheres neste contexto permanece inegável. Como esposas e mães, na qualidade de *nsati wa svikwembu*, elas possibilitam a transformação e a regeneração daquilo que constituía uma ameaça e um perigo de morte para as suas famílias, numa força positiva e protectora não limitada ao seu grupo familiar, mas capaz de abranger a comunidade inteira. Porém, enquanto esposas, as mulheres têm sempre uma identidade fortemente ambígua. Na lógica local das alianças matrimoniais (exogâmicas), as mulheres acabam por representar um elemento externo e, portanto, potencialmente perigoso. Mesmo assim, são elas que garantem a descendência dos próprios maridos e, consequentemente, da família na qual entram através do *lobolo*.¹³ São as mulheres que asseguram alianças para as suas famílias de origem

¹² Algumas pessoas contaram-me que hoje em dia existem situações em que os espíritos de cura são comprados, assim sendo a profissão de curandeiro apresenta-se já como muito ambígua. Irei falar destes aspectos de modo difuso nos capítulos que se seguem.

¹³ Dote que o noivo, ou a sua família, dá à família da noiva para que o casamento seja legítimo (Sitoe 1996). Existe também a forma verbal: *kulobola* ou em português *lobolar*. O *lobolo*, acompanhado por uma cerimónia que prevê também o ritual de *kuphahla*, não estabelece só a união de dois indivíduos, mas

através dos seus casamentos. Desta maneira, as mulheres detêm um poder significativo, pois:

“sendo elas as curandeiras e as feiticeiras, são elas que mantêm relações especiais com o mundo dos espíritos e têm a capacidade de fazê-lo actuar sobre o mundo dos vivos. Quando são curandeiras, permitem o agenciamento dos espíritos sobre a vida social, o que as torna cruciais para a integração e manutenção de uma ordem desejável. Quando são mães e esposas, permitem a realização da descendência e das alianças. Portanto, elas são a possibilidade da pessoa” (Passador 2010: 202).

De acordo com Honwana (2002), as mulheres veicularam a interpenetração cultural dos povos estrangeiros nguni e ndau, representando uma ligação simbólica entre o passado e o presente, e transmitindo através dos seus corpos uma memória histórica ainda muito marcante na vida contemporânea. Através da incorporação de espíritos estrangeiros, a alteridade é assim digerida e integrada de forma positiva.

O universo dos espíritos presentes no Sul de Moçambique segue um esquema bastante comum em África (Beneduce 2002). Os espíritos possuidores são frequentemente figuras de dominadores ou de estrangeiros e, através de uma série de negociações, a sua presença, antes responsável pela doença, torna-se uma aliada na cura. De facto, os curandeiros são especializados no tratamento de doenças que anteriormente os afligiram. De acordo com Beneduce (2002), e como o caso moçambicano parece confirmar, existe uma relação próxima entre o surgimento de cultos de possessão e o aumento (crítico) da heterogeneidade cultural. Desta forma, através da mediação dos corpos possuídos, as populações desencadeiam uma reorganização simbólica da sociedade, e tornam-se dispositivos aptos a repensar a realidade e a história. Por esta razão, com o domínio colonial e a introdução das religiões monoteístas em África, os cultos de possessão multiplicaram-se e as igrejas Zione na África Austral representam um bom exemplo disso. Nos próximos capítulos irei retomar este assunto com mais profundidade. Por agora importa evidenciar a posição fundamental das mulheres como mediadoras na relação entre vivos e mortos, desconstruindo assim uma imagem periférica ou marginalizada do seu posicionamento na sociedade moçambicana. Sendo

sela a união entre duas linhagens, apresentando-a oficialmente aos espíritos antepassados das duas famílias.

assim, a posse por espíritos não pode ser entendida como uma mera estratégia adoptada pelas mulheres para reendereçar a sua posição de subordinação, como uma forma de contracultura feminina (Lewis 1971). De facto, a posse pelos *svikwembu* acaba por contrariar esta asserção, pois estes últimos são agentes determinantes na sociedade em geral e a sua oferta terapêutica, em colaboração com os seus possuídos, não pode ser considerada como um aspecto periférico na vida do Sul de Moçambique.

Como os estudos de Lambek (1981), Gilles (1987), Boddy (1989 e 1994), Marlin (2001) Beneduce (2002), Honwana (2002), Schmidt (2010) e Dawson (2011), evidenciam, a posse por espíritos não pode ser considerada um fenómeno marginal nas sociedades africanas e a sua interpretação não pode ser unívoca, pois trata-se de um fenómeno polissémico. De acordo com o trabalho de Boddy (1989) sobre o culto *zār* no Sudão, a visão dos cultos de possessão como movimentos de contracultura feminina que reagem de modo ambíguo ao poder masculino, parte do pressuposto (de origem ocidental) que as mulheres querem alcançar o mesmo status dos maridos, e que as suas acções são determinadas não tanto por si mesmas, mas por contraste com o universo dos homens. O entendimento desta autora é precisamente o contrário, as mulheres são centrais nos cultos de possessão porque o domínio do mundo dos espíritos e a sua manipulação estão relacionados com as principais responsabilidades e funções atribuídas ao sexo feminino: a manutenção das ligações de parentesco e da saúde da família. Além disso, as mulheres não estão sozinhas na determinação das identidades dos espíritos, este é um processo que abrange grupos mais alargados de indivíduos, não apenas a própria família (do marido e de origem). Lambek (1981) propõe uma tese semelhante, pois na sua perspectiva a posse pelos espíritos oferece às mulheres a oportunidade de expressar a sua autoridade em actividades nas quais sempre tiveram um papel relevante, como a articulação das relações sociais, a manutenção da ordem familiar, a reprodução, etc. Sendo assim, através da possessão as mulheres reafirmam o seu poder tradicional na reelaboração das relações familiares e sociais.

Relativamente ao contexto Zione de Maputo e Matola, as mulheres que se tornam profetas não são necessariamente mulheres marginalizadas. Na verdade se o acesso à liderança nas igrejas e a poderes espirituais superiores possibilitam uma ascensão social dentro das próprias comunidades e famílias, esta ascensão social só se concretiza por via da força de vontade, de personalidades carismáticas e da capacidade para gerir múltiplos saberes e estratégias, de modo a cativar seguidores e pacientes. Além disso, vale a pena salientar que não se pode dissociar o poder de cura do poder da

maternidade, os dois estão relacionados não apenas com a possibilidade de gerar a vida, mas também com a sua manutenção, e como tal, com o cuidado das crianças e dos próprios familiares. Relativamente a esta questão, alguns estudos comparativos (ver MacClain, 1989) mostram que as mulheres, particularmente as que são responsáveis pelas suas famílias (mães, avós, filhas mais velhas) representam a principal fonte de assistência terapêutica em muitas sociedades. A terapia familiar é muito mais complexa do que geralmente se pressupõe, pois ao longo dos anos as mulheres desenvolvem um entendimento eclético da cura através das suas próprias avós, mães, tias e irmãs mais velhas (MacClain 1989; Finerman 1989). Por exemplo, na prática terapêutica do Balm¹⁴ estudada por Wedenoja (1989) na Jamaica, e associada ao culto afro-cristão Revival, a relação entre paciente e curandeira desenvolve-se segundo um esquema muito próximo do existente entre mãe e filho. Neste contexto, o elemento maternal torna-se fundamental na eficácia do processo de cura, pois estabelece laços de confiança e cria um ambiente confortável que um hospital dificilmente oferece. De facto, as pastoras e profetas Zione que eu encontrei apresentavam-se à sua comunidade como mães, e sobretudo como avós, criando uma relação familiar com os seus membros e pacientes, e reforçando a sua autoridade maternal pela idade e pela sabedoria acumulada durante os anos. A autoridade conferida pela senioridade é um elemento-chave para compreender a liderança nas igrejas Zione. Por isso, as profetas mais novas, embora pudessem ter mais energias ou poderes declaradamente maiores, eram entendidas pelos pacientes como elementos ainda em formação, sem um controlo total dos seus espíritos e das suas revelações e, por isso, a necessitar do auxílio das mais velhas.

De seguida irei apresentar os três casos mais significativos de liderança feminina que encontrei no meu trabalho nas igrejas Zione, o segundo dos quais marcou profundamente o meu terreno, pois representou o local de observação mais intenso e aprofundado.

¹⁴ Na descrição do culto Balm de Wedenoja encontrei muitas semelhanças com as práticas das igrejas Zione. Geralmente, o especialista da cura Balm é uma pessoa que recebeu uma chamada espiritual para curar durante um episódio de doença e que, portanto, recebeu os dons de adivinhação e de tratamento de doenças e mal-estares. Durante os cultos, os grupos dançam circularmente para retirar o mal dos pacientes. Curam através de banhos com ervas, utilizam velas e incenso, ungem as pessoas com óleos abençoados, utilizam espadas de madeiras, tomam copos de água consagrada com finalidades purificadoras e, por fim, recorrem à utilização de batuques para acompanhar as danças e os cantos durante as cerimónias. Jean Comaroff (1985) também sublinha a semelhança entre estes tipos de movimentos religiosos que surgem em contextos de dominação. Esta proximidade encontra o seu elo de ligação na imagem da Etiópia como o lugar da autenticidade africana, mas com alguma probabilidade também, como relata Comaroff, no facto do próprio fundador da Christian Apostolic Catholic Church em Chicago (EUA), John Alexander Dowie, ter introduzido a sua igreja na região do Caribe através de Cuba em 1905 (1985: 259).

Nesta minha apresentação, os homens são deliberadamente postos de parte, porém, tal não significa que sejam elementos inexistentes ou insignificantes. Pelo contrário, é a sua colaboração e presença que tornam possível a liderança sólida das suas mulheres, o que consolida a imagem da liderança Zione como a de uma família estável e saudável, e garante a credibilidade dos seus poderes espirituais. Como se tornará mais claro nos capítulos que se seguem, muitos casos de aflição tratados pelos profetas Zione são relativos a desordens familiares e, neste contexto, seria contraditória a presença de tensão e desequilíbrio no seio de um casal que se propõe como guia e solução para os males da comunidade. Apesar da presença dos homens, nos contextos por mim observados, as mulheres representavam o elemento central das suas congregações, enquanto os maridos desempenhavam um papel de auxiliar tornando-se muito menos visíveis nas actividades quotidianas.

Amélia e Rosita, uma aliança entre irmãs

Dona Amélia e Dona Rosita, duas irmãs nos seus cinquenta anos, lideravam uma pequena paróquia em T3 em conjunto com os maridos. As irmãs eram originárias de Chibuto, Província de Gaza, onde cresceram e casaram na igreja Católica. Ainda, durante o período colonial os dois casais mudaram-se para a capital, onde o marido de Amélia encontrou um trabalho estável como cozinheiro num conhecido hotel no centro da cidade. Na altura em que eu conheci a família, o marido de Amélia acabava de entrar na reforma, mas continuava a sua profissão oferecendo serviços de catering a particulares, juntamente com um dos filhos, e cuidando das *machamba* situadas no adjacente Vale de Infulene. Além disso, no quintal da casa, o casal tinha uma pequena banca destinada à venda de pão e de outros (escassos) produtos de mercearia à vizinhança. Amélia tinha quatro filhos e quatro filhas, dos quais metade ainda vivia com os pais, embora todos tivessem já alcançado a idade adulta.

Dona Rosita vivia a poucos minutos da casa da irmã com o marido, três filhas (desempregadas) e duas crianças de duas delas, e ainda o filho menor que na altura tinha dez anos. O filho mais velho trabalhava na África do Sul e estava a construir a sua casa no quintal dos pais. Havia ainda uma filha casada, que também morava em T3. O marido de Rosita era segurança num café da cidade, e através do seu salário, de uma

criação de frangos, e do trabalho de Rosita nas *machamba*, o casal conseguia sustentar os filhos e os netos que moravam lá em casa.

De acordo com a explicação de Rosita, na década de 1980 os dois casais decidiram recorrer à ajuda de uma igreja Zione (a actual igreja do bispo Ngove, com sede na Unidade D – ver capítulo anterior) depois de sucessivamente ter perdido filhos ainda pequenos. Neste caso foi a irmã mais velha que conduziu as duas famílias até uma igreja Zione. Em 1982 ambos os casais começaram definitivamente a fazer parte da igreja do Bispo Ngove, pois os filhos que nasceram a seguir ao tratamento tinham conseguido sobreviver. Depois de quatro anos como membros comuns, os casais iniciaram o percurso para chegar à liderança da igreja, tendo antes sido pregadores, evangelistas e diáconos. Em 1992, na altura em que Amélia era diaconisa e Rosita evangelista, o bispo decidiu estabelecer uma paróquia em T3, e em 2008 nomeou Amélia superintendente provincial e Rosita pastora, respeitando a hierarquia da ordem de nascimento. Hoje em dia, a paróquia, construída em blocos de alvenaria, está situada no quintal da casa de Amélia, bem visível por quem passa na rua principal.

Entre 1996 e 2000, Rosita e o marido frequentaram as aulas de formação bíblica do Treinamento Internacional Timóteo, no quintal da própria igreja, em concordância com o regulamento do Gabinete dos Assuntos Religiosos. Sendo assim, conseguiram ter um diploma de formação bíblica exercendo legitimamente a sua actividade de pastores. Na altura da minha presença, as relações e os encontros com o Bispo Ngove eram constantes e numerosos (a catedral encontrava-se bastante próxima da paróquia), e juntos conseguiam dinamizar actividades com as restantes paróquias da Província de Maputo. Assim como na catedral, na paróquia liderada pelas duas irmãs não se mantinham muitos sinais visíveis de identidade Zione, pois as duas líderes não costumavam participar nos cultos vestindo batas, utilizando bengalas ou amarrando constantemente *svifungo* à cintura. Rosita e o marido explicaram-me que já não seguiam restrições alimentares, entravam calçados na igreja, podiam consumir bebidas alcoólicas e trançar os cabelos.¹⁵ Sendo assim, já não seguiam as regras do livro de Levítico, mas só as do Novo Testamento. Segundo o marido de Rosita: “a importância está na pessoa, não na sua maneira de vestir, ou de comer, pois tudo vem de Deus”. Na opinião do casal, regras muito severas afastariam a participação dos jovens, que na altura representavam a maioria dos presentes na igreja. Mesmo assim, durante o culto

¹⁵ De acordo com algumas igrejas Zione, as tranças atraem os maus espíritos.

tocavam-se tambores, “não para chamar os espíritos”, como quis esclarecer Rosita, “mas só parar animar o culto”, utilizavam-se *svifungo* para “amarrar” espíritos e proteger¹⁶, bebia-se água do mar para fazer purificações e praticava-se com abundância a *diliza*, a dança circular em volta do paciente. Os membros efectivos, maioritariamente mulheres, eram poucos e o número de participantes nos cultos semanais oscilava bastante, dependendo da presença de novos pacientes. Muitas vezes eram os filhos dos próprios líderes a encher as filas da igreja e a animar o culto. Quando as filhas de Rosita estavam presentes, por exemplo, os coros e o ritmo dos batuques, assim como a *diliza*, tornavam-se muito mais enérgicos, envolvendo uma participação mais activa das pessoas presentes. Porém, os filhos de Amélia e Rosita continuavam católicos (um deles tinha decidido frequentar a Assembleia de Deus), ou pelo menos, tinham sido baptizados na igreja Católica, apesar de terem nascido quando os pais já pertenciam à igreja Zione.

Embora os maridos tivessem o mesmo cargo que as suas esposas, o poder exercido pelas duas irmãs no interior da igreja era preponderante. Por um lado tal devia-se a uma questão de ordem prática, a maior ausência dos homens durante o dia por causa do trabalho acabava por torná-los menos visíveis e determinantes nas actividades da igreja. Por outro lado, como Amélia e Rosita também eram profetas, eram elas a principal referência da paróquia para as jovens mulheres que recorriam à sua ajuda em busca de respostas e tratamento para os seus problemas. A liderança das duas irmãs exercia-se assim pela manutenção de um equilíbrio constante entre as duas: enquanto Rosita, a mais nova, era mais enérgica e activa durante a *diliza*, os coros, os tratamentos e as profecias, Amélia, a irmã mais velha, com a sua postura estática e firme, assumia o papel de autoridade superior, a qual se prestava maior deferência. Além disso, Amélia também desempenhava o papel de Chefe das Comunidades de Bairro, subordinada à Comissão das Comunidades Religiosas do Posto Administrativo de Infulene e, sendo assim, a sua posição em relação à irmã era nitidamente superior. De facto, na qualidade de Chefe, Amélia fazia parte de um circuito mais amplo de igrejas presentes no bairro, e tinha a responsabilidade de visitar com regularidade os seus pastores, participando nos cultos com a finalidade de monitorizar as suas actividades e a sua “maneira de rezar”.

¹⁶ Raramente vi os *svifungo* amarrados à cintura. Nesta igreja era mais comum utilizar fios soltos para episódios específicos, como a manifestação repentina de um espírito mau num membro presente, por exemplo.

Contudo, Rosita partilhava algum poder com a irmã, que indirectamente usufruía do seu estatuto dentro do Bairro.

O caso de Amélia e Rosita não exemplifica uma subversão ou um desequilíbrio de poderes femininos e masculinos, pois na verdade existia entre os casais um jogo de complementaridade e colaboração, beneficiando claramente a quotidianidade de toda a família. Os maridos nunca manifestaram desconforto em partilhar o mesmo cargo das suas esposas, ou de não sobressair durante os cultos, pelo contrário, a posição das mulheres não era questionada, mas entendida como uma situação de facto bastante comum. Ambas eram mães e avós e, como tal, já tinham adquirido estatuto suficiente para liderar a congregação e a família. As personalidades das duas irmãs eram também muito fortes, quando comparadas com as dos maridos, mais reservados e retraídos, perante a exuberância das esposas. Assim, o que emergiu nos discursos não foi tanto uma competição entre maridos e mulheres, mas uma competição entre as duas irmãs, cada uma parecia ter algumas seguidoras mais fiéis, dependendo das redes de vizinhança e de aliança construídas ao longo dos anos. No caso específico de Rosita e Amélia, o aspecto de cura não pareceu ser muito marcante na estruturação do poder das duas irmãs. Por exemplo, Dona Amélia manifestou algum receio em praticar tratamentos dentro da água de mar, pois declarou ter medo de mergulhar nas águas da praia. Isto significa que um aspecto fundamental da cura Zione era posto de lado pela superintendente deixando este tipo de práticas para a irmã e, sobretudo, para o bispo. Neste caso, a autoridade das duas irmãs estabeleceu-se através da criação de uma rede de alianças entre instituições religiosas do bairro e de localidades circundantes. Não é por acaso que, através da mediação e da influência de Dona Amélia, eu própria consegui entrar em contacto com outros pastores e igrejas, ampliando a minha observação em T3.

O exemplo destas duas irmãs demonstra como o dom de cura e um acesso privilegiado ao mundo do invisível não representam o único meio para conquistar privilégios, e um estatuto superior por parte de mulheres (presumivelmente) marginalizadas. De facto, como já salientei anteriormente, muitas mulheres gozam já de graus de autoridade muito significativos, segundo a idade, o número de filhos, a estabilidade da unidade doméstica, o trabalho e função desempenhada pelos maridos, etc. As mulheres são capazes de criar uma rede de alianças ao longo do tempo, participando activamente na vida do próprio bairro, entrando nos seus órgãos administrativos e, por fim, participando nas organizações partidárias. No caso de Amélia, o poder exercido como Chefe das Comunidades Religiosas do Bairro permitia-

lhe fazer ingerências nas actividades das igrejas mais pequenas e contactar com igrejas missionárias, instituições mais “visíveis” e influentes na vida política moçambicana, uma relação que de outra forma não teria sido possível.

Vovó Josina e a sua equipa de profetas

Vovó¹⁷ Josina era uma vigorosa mulher de 65 anos, pastora de uma paróquia de T3, cuja sede principal estava localizada no Bairro de S. Dâmaso, Matola. A pastora era originária de Inharrime (província de Inhambane) e na sua paróquia em T3 fazia “o trabalho de Zione” e até um pouco mais. Vovó Josina tinha uma verdadeira sala de consultas onde, durante todo o dia, pessoas vindas de diferentes bairros e igrejas se apresentavam para expor e procurar resolver os seus casos. Em virtude da fama de profeta poderosa, a sua casa era um vaivém constante de pessoas, e o ritmo de trabalho que envolvia a maioria das pessoas que moravam com ela era incessante. Filhas desempregadas, noras e membros da igreja giravam constantemente prestando-lhe auxílio na preparação de remédios, tratamentos, refeições, no acolhimento dos pacientes, nas compras, idas à praia, etc. Vovó Josina parecia incansável, coordenando cada actividade com autoridade, sem deixar de ter sempre um sorriso no rosto e de pôr uma carga de hilaridade em tudo o que fazia e dizia.

Por altura da minha estadia, viviam em sua casa oito filhos, onze netos e duas noras (além da pastora e do marido). Na igreja (situada no quintal) havia permanentemente jovens doentes mentais – a maioria do sexo masculino – em tratamento, sendo paralelamente acompanhados pelo Hospital Psiquiátrico de Infulene. Durante o meu período de terreno, a maior parte dos doentes internados eram jovens rapazes que tinham uma experiência, quase sempre traumática, de emigração para a África do Sul e Suazilândia, durante a qual tinham começado a abusar de substâncias estupefacientes. Durante o internamento os doentes tomavam remédios de raízes e ervas, com uma acção purificadora (o principal ingrediente era Aloé Vera), preparados por vovó Josina, em combinação com psicofármacos (geralmente sedativos e antipsicóticos) receitados pelo Hospital Psiquiátrico. De facto, consoante o grau de severidade dos casos, o Hospital, em conjunto com as famílias, poderia deixar os

¹⁷ Para o caso da pastora Josina, prefiro utilizar aqui o apelativo “vovó” para expressar a minha proximidade e familiaridade com ela.

pacientes ao cuidado de igrejas e curandeiros, desde que fossem acompanhados por tratamento farmacológico e que tivessem consultas regulares com os psiquiatras do Hospital. Na igreja de Josina, além dos remédios, os jovens eram acompanhados espiritualmente participando nos cultos (eram abençoados e tratados pelos profetas) e levados constantemente à praia. Geralmente estes jovens centravam grande atenção de toda a comunidade da igreja, recebendo cuidados contínuos e refeições abundantes. Uma vez que apresentassem melhorias no seu comportamento, começavam a assumir responsabilidades no cuidado e na vigilância dos outros doentes, passando a participar na vida da família da pastora e nas actividades da igreja. Por esse motivo viviam na casa dois rapazes que tinham decidido ficar definitivamente com a pastora (embora tivessem famílias por perto), depois de terem sido curados de uma doença mental. Os dois tinham-se tornado filhos da casa e, como tal, ajudavam nas tarefas domésticas e na preparação dos tratamentos.

Através da mediação de Dona Amélia, em Julho de 2010 fui convidada pela vovó a participar numa missa da sua igreja e, em pouco tempo e sem muito esforço, tornei-me também eu filha da casa, com acesso privilegiado a consultas, tratamentos, rituais, cerimónias e outras actividades da igreja. Fui apresentada ao bispo e ao superintendente, e a minha presença foi aceite sem reservas e com grande entusiasmo. Nunca senti nenhum desconforto em esclarecer a minha posição de não crente na igreja, podendo ao mesmo tempo ser envolvida nas imersões na praia, nas bênçãos e profetismos sem que houvesse qualquer pressão para que eu fizesse parte da igreja como fiel. Desta forma, a paróquia da vovó Josina tornou-se o lugar central e mais intenso da minha observação, a partir do qual consegui esclarecer e esmiuçar muitas das questões levantadas pelo meu trabalho entre igrejas Zione.

Vovó Josina nasceu no distrito de Inharrime a 2 de Fevereiro de 1946, filha de um pastor da Igreja Metodista Livre, cuja influência foi determinante na sua atitude e maneira de trabalhar na igreja. Em 1966, logo depois de ter casado com o António, em Inharrime, mudou-se para Maputo onde o marido conseguiu arranjar trabalho numa empresa agrícola do estado. Segundo o vovô António:

Eu era católico, baptizado, crismado. Saí da Escola de Arte, onde estudei o serviço de agricultura, um curso de quatro anos em Boane. Chamava-se escola de experimentação, era do estado e ali estudei entre 1961 e 1965. Em 1965 comecei a trabalhar logo, num serviço particular. Em 1966 casei em

Inharrime (na Metodista, na Igreja da minha esposa¹⁸) e logo viemos a viver aqui em T3. Em 1971 fui admitido em Bela Vista, Matutuine, onde moramos até 1983. Depois voltamos aqui em T3. Aqui tinha um irmão que me ajudou a encontrar um talhão para construir a nossa casa. Aqui era tudo mato naquela altura (Entrevista 16/07/2010).

Em 1992, depois de numerosos episódios de doença e um parto cesariano doloroso, o casal, através do conselho de uma tia de Josina (que curiosamente era membro das Testemunhas de Jeová), tomou a decisão de recorrer a uma igreja Zione em Laulane, onde foram profetizados e tratados por uma pastora. De acordo com a explicação da vovó, o seu mal-estar constante era causado pela presença de espíritos de *nyamusoro*, herdados por via paterna. Para resolver o seu caso, foi levada à praia de Maputo, onde permaneceu trinta dias seguidos de forma a “transformar” os seus espíritos (colocá-los ao serviço de Deus). Josina nunca chegou a praticar na qualidade de curandeira e, até o seu mal-estar se manifestar, nem tinha conhecimento de que na família houvesse um espírito de “curandeirismo”, pois o pai nunca o revelara aos filhos.

Vovô António, por sua vez, foi aconselhado a recorrer a Zione por outras questões:

Quando os meus pais morreram, ficamos só três irmãos e começou uma tensão entre nós, porque não havia quem quisesse cuidar da *tradição* lá na terra e os espíritos começaram a chatear. Então me aconselharam todos para arranjar uma igreja onde rezar, para cortar com esta coisa da *tradição* e resolver o problema. Entramos na Zione portanto, por causa do sofrimento. Na igreja Zione conseguiram entender, falaram com os nossos antepassados. Gosto de Zione porque profetiza, não femba¹⁹, sabe *assimilar* aquela coisa (16/07/2010).

Em 1993, depois de um ano de treino durante o qual ia constantemente à praia, vovó Josina começou a profetizar na igreja, uma vez que os outros profetas tinham visto que ela tinha um “anjo”, i.e., tinha dom de cura. No início, antes da formação, tal dom

¹⁸ Geralmente, no Sul de Moçambique, se as igrejas de origem forem diferentes é a mulher que casa na igreja do marido e passa a fazer parte dela.

¹⁹ *Kufemba* é a especialidade do *nyamusoro* que é possuído pelo espírito do próprio paciente, para que ele possa falar e expressar a causa do problema, bem como o procedimento a cumprir para a sua solução.

revelava-se através de visões durante o sono, porém, Josina não conseguia ter nenhum controlo sobre elas. Depois dos trinta dias na praia, começou a dominar as suas revelações, sem esperar pelo tempo do sono.

De acordo com as explicações do casal, na família do vovô António também havia um espírito de *nyamusoro* (o seu bisavô era curandeiro), mas o pastor não chegou a ser treinado para exercitar o dom de cura, pois na altura em que entraram na igreja já tinha ultrapassado o limite de idade.²⁰ Desta forma, o seu dom passou para a filha mais velha, que, depois de ter enfrentado doenças seguidas durante a infância, quando chegou à adolescência foi levada a uma igreja Zione onde “ficou de baixa”²¹ por quatro anos, até voltar para casa. Hoje em dia colabora com a mãe, mas está casada e tem o seu próprio lar num bairro mais distante.

A actual paróquia de vovó Josina foi aberta em 1993, quando marido e mulher eram diáconos, tendo posteriormente sido nomeados pastores em 2003. Nenhum deles tinha formação bíblica, mas curiosamente vovó Josina frequentou, através da mediação do Posto Administrativo e da Ametramo, um Curso de Medicina Tradicional para o tratamento complementar de Doenças Sexualmente Transmissíveis e Sida, patrocinado pelos Médicos del Mundo de Espanha.

Quando entrei na igreja da vovó Josina vi, pela primeira vez em abundância, batas, *svifungo* de todos os tipos, bengalas de profeta, chapéus, *pula pula*, espadas de madeira, cruzeiros e profecias. A pastora elaborava tratamentos sonhando raízes, ervas, batas, lenços, panos, velas, e a sua cura era marcada por uma grande dose de simbolismo, uma vez que os remédios tradicionais, na maioria dos casos, não eram utilizados pelas suas propriedades bioquímicas, mas por causa de sonhos e revelações, como ela própria me explicou.

[Quando um paciente aparece no meu gabinete], eu oro, chamo os meus mortos. Depois peço a Deus que os meus mortos e os mortos do paciente se encontrem, para achar um entendimento (Entrevista 16/07/2010).

²⁰ Segundo algumas pessoas que entrevistei, os espíritos, querem possuir pessoas vigorosas, no pleno da juventude.

²¹ A jovem foi internada na igreja para ser formada como profeta. O mecanismo é semelhante ao dos curandeiros: no período de formação, o discípulo, além de auxiliar o mestre nos tratamentos, desempenha diariamente várias tarefas domésticas na casa.

A pastora dirigia uma equipa de profetas, alguns dos quais ainda em formação, e não trabalhava propriamente só com o Espírito Santo, mas auxiliada por sete espíritos familiares que converteu ao serviço de Deus. Entre a sua equipa de profetas, Dona Olga, de acerca de 40 anos, sobressaía como seu braço direito, pois tinha o seu dom de cura consolidado havia já alguns anos. Na altura Olga dedicava-se exclusivamente à cura em sua casa e na igreja da vovó Josina. Dona Olga também se havia tornado profeta depois de uma série de acontecimentos turbulentos:

[Depois do casamento] os espíritos começaram a me atacar. Assim fiquei doente e em 1992 entrei de baixa na casa dum Zione de T3, onde fiquei um mês. Eu tinha problemas espirituais ligados à família da minha mãe. Tive que deixar o lar, não me dava bem com o meu marido e assim voltei para casa dos pais que viviam em Benfica. Mas continuei a rezar em T3. Os meus pais rezavam na igreja dos Doze Apóstolos, na altura me disseram para pegar minha roupa da igreja Zione. Eu só consegui passar três dias naquela igreja, mas quando entrava ali me sentia mal, estava mal e deixei. Mas continuava a sonhar. Rezei quase sete anos numa igreja zione de T3, mas eles não conseguiam tratar os meus espíritos. [...] Em 2000 conheci a vovó Josina, através duma minha vizinha. Assim recomecei o tratamento em 2001. Estava a ser tratada mas ao mesmo tempo trabalhava [como profeta] (Entrevista 16/07/2010).

De acordo com Olga, o tratamento durou sete anos e, em 2008, foi levada a uma praia na Província de Gaza, onde havia passado a infância, para que o percurso de formação fosse selado com uma cerimónia final. Olga e a filha mais velha da vovó Josina, juntamente com a própria Josina, cuja superioridade não era questionada, eram os elementos com maior poder de cura na igreja, e gozavam de um estatuto de profetas já sólido e aclamado. Na altura em que estive na igreja, a pastora estava a formar Luís, um jovem na casa dos 30 anos, e vendedor no mercado de Xipamanine, e também Gabriel, um antigo militar que produzia obras de artesanato de madeira. Este último era superintendente geral da igreja, e pastor da paróquia do bairro de Ndlavela. O ingresso de Luís na igreja Zione fora causado pela perda de filhos ainda muito pequenos, mas já desde criança que tinha revelações e sonhos durante o sono, e sempre que entrava numa igreja desatava a chorar e a ter tremores no corpo. Segundo o seu

relato, na época em que começou a frequentar a igreja da vovó Josina, não conseguia controlar os seus espíritos, tinha convulsões e ataques de choros durante os cultos. Porém, com a ajuda da pastora, Luís tinha conseguido disciplinar-se, rezando e fazendo jejuns para acalmar os seus espíritos. Os seus problemas eram causados pelo seu próprio *xará*, o seu avô paterno, um pastor Zione que queria que o neto continuasse o seu trabalho.

O superintendente Gabriel, ao contrário do Luís cujo *xará* já era cristão, vinha de uma família de curandeiros e a sua formação com a vovó Josina tinha como objectivo direccionar os espíritos de cura para o serviço a Deus. Em 2010 tive oportunidade de acompanhar uma boa parte do treino de Gabriel, que na altura tinha acabado de tomar a decisão de se tornar profeta, uma resolução contra a qual tinha lutado até aquele momento por causa de vários receios. O seu caso será apresentado mais detalhadamente no capítulo que se segue. Além de Luís e Gabriel, havia outros pacientes em formação, pois o trabalho da vovó Josina estava particularmente vocacionado para a descoberta de espíritos de cura e a criação de um grupo sólido de profetas capaz de auxiliá-la nos inúmeros casos que ela geria em simultâneo. A pastora conseguia criar coesão e fidelidade através da sua habilidade em reproduzir ligações familiares dentro da igreja, envolvendo as pessoas como se fossem filhos da casa. Eu própria não consegui resistir a este apelo e, com a vovó Josina, acabei por sentir um conforto e uma confiança que não encontrei em nenhuma outra igreja.

Na sua casa, vovó Josina era a líder indiscutível, dirigindo incansavelmente todos os aspectos relativos à organização dos familiares e dos seus fiéis nas diferentes actividades do dia-a-dia, e dinamizando os cultos e rituais com a sua presença e grande entusiasmo mesmo durante as missas na sede, quando o superintendente e o próprio bispo estavam presentes. Ela era um elemento chave de toda a igreja, atraindo membros, treinando possíveis profetas e, inclusivamente, era a mais activa na angariação de fundos para a sobrevivência da própria congregação e construção de uma nova sede.²² Nesta grande movimentação de seres humanos e de actividades, o vovô António representava uma figura menos visível, colaborando silenciosamente com a mulher como aliado e auxiliar. Nalgumas alturas do ano, António ausentava-se por longos períodos de tempo para ir cuidar das suas *machamba* fora de Maputo. A cumplicidade entre mulher e marido era inegável e vovó Josina não teria podido concretizar o seu

²² Em 2010 a catedral era uma construção de caniço semi destruída, e a congregação estava a tentar juntar dinheiro para avançar com a construção de um edifício em blocos de alvenaria.

trabalho sem o consentimento do marido e a sua participação constante nos cultos e rituais.

A sua liderança na igreja garantia a vovó Josina não só a sobrevivência do grupo doméstico, como inclusivamente lhe proporcionava um nível de vida decente, de outra forma impossível para um grupo tão grande de pessoas. Como ela própria afirmou, foi através do seu trabalho como pastora que conseguiu acabar a construção da sua casa²³, ajudar os filhos a completar os estudos, e alimentar quem vivia lá em casa com diferentes refeições por dia, o que em Maputo nem sempre é uma realidade. No meio de todas estas actividades, as suas noras eram quem tornava possível a gestão de uma realidade semelhante à de uma empresa, cuidando das crianças, preparando refeições a um ritmo contínuo, limpando a casa e acolhendo os hóspedes.

Uma igreja Zione no coração da Cidade de Cimento: a Bispa Cláudia

A igreja da Bispa Cláudia era uma realidade completamente diferente da das igrejas encontradas em T3 e, em parte, coloca em questão a imagem das igrejas Zione como sendo periféricas e marginalizadas. De facto, a sede da igreja da vovó Cláudia encontrava-se no Bairro de Malhangalene, no coração da “Cidade de Cimento” (ver Introdução). A estrutura da pequena igreja era precária, com paredes de caniço e tecto em chapas de zinco, e estava situada no quintal de um prédio, ao lado de uma serralharia e de uma oficina mecânica. A sua liderança era constituída maioritariamente por mulheres, algumas com formação superior, e foi fundada pela própria Bispa Cláudia, que vivia numa pequena localidade nos arredores de Maputo, para onde se tinha retirado com o seu segundo marido poucos anos antes.

A igreja era composta por pessoas de classe média, na maioria jovens mulheres, que misturavam a pregação e as orações em português e changane, e que não se cansavam de se declarar “orgulhosamente Zione”. Na igreja conheci universitárias, licenciadas, funcionárias públicas, uma mulher polícia e uma médica latino-americana que participava com grande entusiasmo e dedicação. Esta igreja tinha uma maior diversidade étnica, em relação às outras igrejas de T3 onde havia uma maior homogeneidade cultural (as pessoas eram sobretudo de língua ronga, changane e chope,

²³ As consultas não eram cobradas, mas os pacientes acabavam sempre por deixar ofertas, sobretudo de gratidão e agradecimento, a seguir aos tratamentos.

mais raramente tswa ou bitonga), pois era frequentada também por pessoas originárias do norte do país ou estrangeiras que não dominavam as línguas faladas em Maputo.

Paradoxalmente, enquanto nas igrejas de T3 algumas pessoas sentiam que chegara o momento em que era necessário reestruturar a identidade Zione (como relatei no capítulo anterior), nesta igreja citadina, pelo contrário, os membros universitários, licenciados à procura de emprego, executivos e funcionários públicos, apresentavam uma identidade Zione forte, assertiva, quase ostentada. As jovens chegavam ao culto bem vestidas (saídas de escritórios e faculdades), mas ao ingressar na igreja mudavam completamente: tiravam os sapatos, colocavam lenços na cabeça, vestiam batas dos mais variados cortes e cores, amarravam *xifungo*, seguravam bengalas com orgulho, tocavam batuques e, antes de encerrar o culto, dançavam *diliza* com grande vigor. E se entre os presentes houvesse alguém que não manifestasse grande participação e entusiasmo, logo era detectado e censurado por uma jovem responsável do culto. Pela primeira vez vi mandar parar os coros porque não estavam a ser acompanhados devidamente, o que não era de todo costume nas outras igrejas. Nesta igreja, ao contrário das outras em T3, prestava-se muita atenção aos detalhes durante o culto. Alguns membros mais antigos pareciam estar sempre atentos aos movimentos dos recém-chegados, e não deixavam de dar conselhos ou de fazer alguns reparos pelos erros detectados. Nesta igreja confesso que me senti observada e escrutinada, da mesma forma que eu própria observava e procurava o detalhe. De modo muito diferente das paróquias de T3, onde o meu papel foi sempre esclarecido através de uma apresentação prévia por parte dos pastores durante as missas, nesta igreja, no princípio, a liderança ignorou a minha presença, e não apresentou o meu trabalho, tratando-me sempre como um membro comum. Enquanto nas igrejas em T3 eu era acolhida com muita atenção e, embaraçosamente, convidada a sentar na área do altar, aqui eu participava como as outras raparigas, sem nenhum tratamento privilegiado. Esta situação acabou por me conceder a possibilidade de contactar de modo mais próximo com alguns membros comuns, contrariamente às outras igrejas, onde trabalhei mais com a liderança.

A Bispa Cláudia representava a autoridade máxima dentro da igreja, mas desde que tinha decidido retirar-se da cidade, aparecia só nalguns domingos nas missas ou em ocasiões especiais. A sua autoridade era assegurada pelas contínuas visitas às paróquias e reforçada, em particular, pelo halo de santidade que se tinha formado em volta da sua figura, alimentada também pela sua fama de grande profeta. A bispa parecia cultivar uma identidade enigmática, fascinante, moldada por um passado cheio de provas e

desafios. As batas que ela vestia conferiam-lhe um ar de gravidade e grandeza que ela desanuviava às vezes com tons mais maternos e afectuosos. A sua religiosidade revelara-se no período da infância, marcada por uma forte formação católica:

Eu nasci em Manjacaze, dentro da igreja Zione, porque os meus pais eram evangelistas da igreja Zione e meu primeiro baptismo foi nessa igreja. Mas, como estávamos no tempo colonial, os padres católicos viram que meu pai tinha talento como pregador e assim o chamaram para ser professor. Foi assim que toda a família passou a ser católica e eu fui baptizada católica na idade de sete anos. Depois, antes de casar com o meu primeiro marido, estudei num internato de raparigas gerido pelas irmãs [...] Sabes, eu cresci a rezar a Virgem. Eu falava com a Nossa Senhora. As irmãs e colegas da escola sabiam, porque pediam o meu terço para fazer exames ou outras provas [...] Eu tenho fé desde pequenina. Minha mãe já naquela altura me respeitava muito. Quando completei onze anos, eu devia tirar a 3ª classe Rudimentar, a 3ª classe Elementar. Então chamei os meus pais, e sentei com eles. Disse: “Querem que eu continue e estudar ou querem que eu case?” Imaginas tu, uma menina tão nova assim, fazer um discurso deste género. Eles ficaram, mas depois me disseram para eu continuar a estudar para depois casar. Então decidi estudar, mas disse também que eu queria casar com um homem pobre e órfão, que trabalhasse em Lourenço Marques (era para eu estudar e depois ficar no campo?). Porque assim, casando com um órfão, eu fazia obra de misericórdia, para poder ser tudo para ele, mamã, papá e esposa (Entrevista 14/10/2010).

Passado algum tempo, os pais encontraram um esposo para Cláudia, homem com o qual esteve casada durante seis anos, até ele falecer. O homem tinha o dom de profecia, “era santo” de acordo com a bispa, e foi uma figura proeminente na sua vida.²⁴ Durante a época colonial, através do seu marido, Cláudia adquiriu o estatuto de assimilada, trabalhando e vivendo sempre na “cidade de cimento”.

O seu encontro com a igreja Zione não foi causado pelo sofrimento, nem pela manifestação de espíritos de curandeiro, mas seguindo uma chamada directa de Deus.

²⁴ Anos depois, Cláudia voltou a casar e actualmente o marido partilha com ela o mesmo cargo na igreja.

Uma noite, em 1970, depois do primeiro marido ter falecido, ela ouviu uma voz a chamá-la durante o sono, indicando-lhe que se levantasse e que se deitasse numa esteira. A voz pediu para que ela lesse o versículo 1 do Evangelho de S. João:

«No princípio era aquele que é a Palavra». Tudo é feito por meio desta palavra. Então, depois de ter lido, dormi de volta. A Palavra volta e me diz: «tens que rezar Zione, porque *a tua sorte está no Zione*». Mas eu estava na igreja Católica, era catequista. Depois daquela noite, tentei esquecer, mas aquela voz me aqueceu. Naquela altura eu não conhecia ninguém que frequentava Zione. Depois de algum tempo comecei a rezar com uma tia²⁵, na igreja dela. Mas ela começou a me odiar, tinha medo que eu lhe roubasse a comunidade [...] Então quando vi aquele ódio, assustei e fiquei em casa. Só ia ao Santuário [a praia], porque como estava habituada a ouvir falar mal de Zione, tinha medo que eles me pudessem matar. Mas as pessoas, a me ver na praia, começaram a se aproximar e depois dum tempo começamos a rezar na minha casa. As filhas zangavam, porque sujávamos a sala com sal e tinham vergonha, pois nós sempre fomos católicos (14/12/2010).

Passado algum tempo, Cláudia tentou frequentar outras igrejas Zione, mas a sua presença infalivelmente desencadeava competição e tensão porque, no seu entender, as pessoas “cobiçavam” o seu dom. Sendo assim, mais uma vez, guiada pela Voz, Cláudia resolveu rezar na sua própria casa no centro da cidade. O relato da própria bispa sobre a fundação da sua igreja está repleto de actos heróicos, semelhantes aos da Bíblia, em que ela se descreve a si própria a fugir do ódio dos inimigos (representados por líderes das igrejas Zione que frequentou), e a encontrar a salvação na sua relação especial com Deus e os seus contínuos avisos. Vovó Cláudia explicou-me assim a sua maneira de operar:

²⁵ Em Moçambique, o termo tia não é necessariamente relativo a uma ligação familiar, mas pode indicar o termo geral de “senhora”.

Deus me chamou porque era preciso *salvar*²⁶ pessoas. Gosto de rezar Zione, porque vejo o fruto da oração. Até agora, Deus opera milagres. [...] Eu deixo falar o dom do Espírito Santo. Eu pedi a Deus o dom das pessoas confiar em mim. Eu, só de ver a pessoa, consigo ter o «mapa» das pessoas, da vida deles. Eu só quero ajudar as pessoas. Eu só pedi a Deus para me tirar o *anjo*²⁷ de dizer o nome das pessoas culpadas. É um anjo perigoso. Ao princípio gritava os nomes das pessoas que faziam maldades, mas vi que não era uma coisa boa. [...] Não aceitei também o anjo de *kuchoque*.²⁸ As pessoas gostam de choque porque chegam de curandeirismo. Mas incorporar o espírito duma outra pessoa, não é bom. Veja Números 19:11. Se tocar um defunto, ficas impuro. Então, a praticar sempre *kuchoque*, quando é que eu podia ficar purificada? E depois, se estiver sempre a ouvir o espírito, dar atenção, ele há-de voltar sempre. A intenção é aquela de expulsar, não de falar. Porque quando ele fala, está a pedir algo e sente que existe um espaço para ele [...] Só o defunto, o teu defunto pode sair em ti, se estivermos a rezar para ti, para dizer o que deseja, mas espírito mau não [...] O que tenho de bom, é que, quando nasci, os meus pais eram evangelistas Zione. No meu corpo não tenho nem uma vacina²⁹ de curandeiro e assim as minhas filhas. *Somos luz da vida*. Curandeiro a mim não pode *fembar*. Na minha igreja, não aceito *fembar*. Cada qual tem que ter fé. Eu rezo segundo a Bíblia. É o que me ilumina e guia (Entrevista 14/10/2010).

Depois de anos de adversidades e sucessivas salvaçãoes, e após ter conseguido juntar uma comunidade de seguidores significativa (“onde eu estou as pessoas aglomeram”), em 1993 vovó Cláudia fundou finalmente a sua própria igreja numa garagem no centro

²⁶Nas igrejas Zione raramente ouvi falar de salvação como salvação eterna da alma. No presente discurso da bispa, talvez seja melhor entender salvação como processo de libertação dos espíritos maus e das doenças. Há uma equivalência entre salvação e saúde durante a existência terrena. Esta equivalência está também presente na cultura da igreja Católica. Tal como afirma Sarró (2009) “é evidente que religião e saúde sempre andaram lado a lado, como bem demonstra a frase latina *extra ecclesiam nula salus* e fora da comunidade moral que denominamos de “igreja” não existe *salus* (conceito latino que significa “salvação” e “saúde”)” (2009: 37).

²⁷ *Tintsumi* em língua changane (forma plural). Aqui anjo refere-se a um espírito que confere a cura, não definido pelo discurso da bispa. Irei tratar da noção de anjo em contexto Zione no próximo capítulo.

²⁸ *Kuchoque* (versão bantu do verbo português chocar) é a versão Zione do acto de *kufemba* (ver Capítulo II).

²⁹ Incisão na pele em que geralmente são introduzidos preparações específicas de ervas e raízes com finalidades protectoras ou, nalguns casos, para desencadear feitiços.

de Maputo, posteriormente transferida para o bairro de Malhangalene por causa da mudança da bispa para fora de Maputo.

Em 2010, aquando da minha presença, as actividades da igreja eram numerosas e a coesão entre a liderança e os seus membros parecia ser constantemente fomentada tanto pela própria bispa, como pelos seus directos subordinados. Diferentemente das igrejas de Dona Amélia e de vovó Josina, cujas casas (e respectivas igrejas nos quintais) representavam o lugar físico e simbólico onde a vida da igreja se desenvolvia e encontrava a sua razão de ser, a igreja da vovó Cláudia mantinha a sua coesão (não tanto física, pois os membros não pertenciam ao mesmo bairro e não recolhiam diariamente à casa da líder) através da sua figura idealizada e fortemente carismática, capaz de atingir membros mais sofisticados, e pela sua história de vida quase lendária.

Conclusão

As histórias das mulheres aqui apresentadas não representam casos isolados em Maputo. As três são exemplificativas de uma realidade geral, em que as mulheres desempenham papéis de relevo no interior da comunidade. Como a história das políticas coloniais demonstra, a posição da mulher submissa e relegada para o domínio doméstico foi em grande parte uma construção política que teve continuidade nos primeiros anos das independências africanas. Contudo, desde sempre existiu uma diferença entre o nível do discurso e o nível da realidade prática. Sendo assim, as mulheres tiveram constantemente uma posição central no interior das famílias, na sua sobrevivência económica e também simbólica. Na actualidade, esta posição de relevo é reforçada pela fragmentação dos grupos familiares, sobretudo em contexto urbano, e pelo aumento de unidades domésticas lideradas por mulheres independentes que conseguem garantir, por diferentes meios, o bem-estar dos que dependem do seu trabalho.

Nas igrejas Zione, as líderes que conheci conseguiram criar um ambiente de estabilidade familiar hoje pouco comum em Maputo e Matola, sobretudo para a camada dos mais jovens. Vovó Amélia, Rosita, Josina e a Bispa Cláudia são exemplos de sucesso em termos de fertilidade e procriação (todas têm um bom número de filhos e como tal são respeitadas nas famílias dos seus maridos), e também de entendimento e cumplicidade com os seus companheiros. Por esta razão detêm grande legitimidade para

se apresentarem às suas comunidades como profetas e líderes. De facto, aceitar os espíritos de cura significa muitas vezes poder melhorar a sua própria condição de vida e, assim, a dos filhos e netos. No caso de Rosita e Josina, por exemplo, as filhas que estavam desempregadas e sem marido e, através da posição das mães, conseguiram garantir uma vida digna para si e para as suas crianças. Estas situações são hoje em dia numerosas e demonstram como, no contexto contemporâneo de Maputo, há uma espécie de subversão de uma certa ordem entendida como tradicional. Em muitos casos já não são os filhos a ajudar e a sustentar os pais, mas é a geração dos mais velhos que consegue manter uma determinada ordem e estabilidade social, alimentando e cuidando da sua descendência.

Estes exemplos expressam também a importância da ligação entre autoridade e maternidade. Estas pastoras, como mães e, sobretudo, como avós são capazes de reproduzir ligações familiares e de dependência com os membros das suas congregações, aumentando também a sua rede de influência a nível local. Vovó Josina, em particular, era especificamente vocacionada para a descoberta e formação de novos profetas, que progressivamente se tornavam seus filhos acabando por ser incorporados na sua unidade doméstica. A criação deste tipo de relações dá vida a uma série de reciprocidades e trocas contribuindo para aumentar o capital social das pastoras e de toda a sua família, que desta forma beneficia indirectamente do seu trabalho.

Nestes primeiros capítulos, o meu objectivo foi apresentar um quadro geral da estrutura das igrejas Zione com as quais trabalhei em 2010 em Maputo e Matola. A minha tentativa foi a de descrever uma boa parte das complexidades que hoje em dia marcam este fenómeno religioso tão heterogéneo, informal e profundamente em transformação. Como os casos deste presente capítulo demonstram, as igrejas Zione não são necessariamente lugares de reprodução de hierarquias masculinas, mas são mais frequentemente espaços onde são construídas formas de autoridades baseadas na senioridade, transversais aos géneros, através da capacidade pessoal dos líderes, sejam eles homens ou mulheres, para criar redes de dependência e de reciprocidade. Neste sentido, mulheres com dons e características peculiares, e com posições estáveis estabelecidas nas suas famílias, através de uma descendência sólida e de casamentos duradouros, têm as mesmas possibilidades de consolidar comunidades e gerir poderes a nível local que os seus maridos.

Os capítulos que se seguem serão dedicados à tentativa de apresentar a reformulação do universo espiritual, segundo as igrejas com que trabalhei, para

posteriormente analisar alguns casos específicos de aflição espiritual. Por fim, procurarei analisar a simbologia que subjaz ao uso dos objectos e a um certo tipo de rituais que fui observando em particular com vovó Josina.

Quando o sucesso familiar parece estar comprometido, há sempre a percepção, ou a suspeita, que a ordem espiritual está desequilibrada e que espíritos maus estão em acção. Neste caso, infertilidade, mortes prematuras, maridos violentos e/ou infiéis, falta de emprego ou impossibilidade de estudar, são os sinais mais evidentes que levam as pessoas a recorrer à ajuda de um curandeiro ou de um pastor Zione. Os maiores casos de aflição tratados nas igrejas Zione que observei estavam ligados ao insucesso económico, familiar, e sentimental. Os próximos dois capítulos serão dedicados à análise da percepção da doença e da natureza dos espíritos entre as igrejas Zione, e das soluções terapêuticas proporcionadas nestes contextos, através da apresentação de casos específicos que tive a oportunidade de recolher.

Capítulo IV

Anjos e *Mademonio*: as igrejas Zione e o universo dos espíritos

“Os tipos de conversão que enfatizam um corte com o passado não comportam só o repúdio pela própria cultura ou tradição (como são definidas ao nível do discurso), mas implicam o próprio alinhamento com uma história cristã existente e imaginada. Dito por outras palavras, romper com o passado não é só o apagamento de uma tradição, mas a inscrição numa outra” (Engelke 2010: 179).

Introdução: os “espíritos da tradição” e a interpretação da aflição no Sul de Moçambique

Nas províncias do Sul de Moçambique (Maputo, Gaza e Inhambane), tradicionalmente existem várias categorias de espíritos. Segundo Junod (1996 [1912]) e Langa (1992), a ideia de espíritos não criados, i.e., que não tiveram uma existência terrena, é quase desconhecida, conclusão amplamente confirmada pela minha observação.

Como já adiantei no capítulo anterior, existem os espíritos *tinguluve*, dos antepassados ou *vakokwane* (avós), e os *svikwembu*, de origem nguni e ndau e, por fim, várias categorias de espíritos agressores. Quando as pessoas (especialmente no contextos de igrejas cristãs) se referem a estas entidades em geral, com excepção dos *tinguluve* que são os espíritos familiares, utilizam a expressão portuguesa “espíritos da tradição”, para marcar uma distinção em relação aos espíritos introduzidos pela evangelização, como os anjos e o Espírito Santo, por exemplo. Como tentarei mostrar mais à frente, esta demarcação de limites entre “tradição” e cristianismo (este último designado pelas expressões “rezar”, *kukhongela*, ou “ser crente”, *mukhongeli*, na linguagem comum) arrasta numerosas ambiguidades tanto a nível do discurso como a

nível prático. O que proponho a seguir é uma breve síntese dos espíritos que fazem parte da quotidianidade no Sul de Moçambique, e um esclarecimento da noção de mal segundo a concepção local. Através desta incursão no universo espiritual, pretendo clarificar os princípios que estruturam as relações entre indivíduos, e que definem quem pode e quem não pode ser parente, e demonstrar como estas relações representam a chave de leitura para compreender o modo como doença e cura são entendidas neste contexto. Considero que a apresentação dos “espíritos da tradição” é fundamental para contextualizar melhor o “trabalho de Zione”, pois, embora este proponha uma reformulação do universo espiritual, continua profundamente ligado às noções locais do mal como alteridade e da sua integração e neutralização através de mecanismos de “familiarização”.

O que apresento em seguida nada tem de dogmático ou de definitivo, ainda assim parece respeitar alguns padrões básicos que, de facto, existem na percepção local das relações entre vivos, e entre vivos e mortos.

Os tinguluve

Para esclarecer a natureza dos espíritos dos antepassados, sigo sobretudo o trabalho de Hanriett Ngubane (1977) sobre as práticas terapêuticas Zulu na África do Sul, uma vez que considero haver importantes semelhanças com as culturas do Sul de Moçambique. Ainda que as considerações de Ngubane, remontem já há mais de três décadas e, por serem específicas de um contexto sul-africano rural, não dêem completamente conta da complexidade e heterogeneidade das actuais relações de parentesco, sobretudo em meio urbano. Para além disso, também é necessário ter em consideração que, no passado, os princípios normativos oficiais que organizavam as famílias (de índole patrilinear, no contexto em análise) eram complexificados por relações que, na sua prática quotidiana, acabavam por ser muito mais fluidas e maleáveis do que se costuma imaginar, sendo por isso o princípio linhageiro pouco adequado para definir o sistema de parentesco no Sul de Moçambique (Webster 2009[1976]; Hammond-Tooke 1984 para o caso sul-africano). Por exemplo, entre os Chope de Inharrime, nas décadas de 1960 e 1970, Webster observou que as relações de parentesco se estruturavam segundo um sistema bilateral latente. Na prática, o princípio agnático acabava por ser fraco e a linhagem não tinha qualquer função política ou corpórea, não representando uma unidade detentora de

terras. Sendo assim, prevaleciam pequenos grupos territoriais (vicinalidades) e os parentes laterais assumiam uma grande relevância nas relações. Segundo Webster, de facto, não havia grande profundidade geracional e a “zona de ambiguidade” (2009: 139) começava logo duas ou três gerações acima de ego, sendo os escalões superiores vagos e apenas um ou dois antepassados eram lembrados. Segundo o autor, este sistema, em parte, pode ser extensível às populações do Sul de Moçambique. Também Hammond-Tooke (1984) o refere para o caso das populações nguni do Cabo, na África do Sul.

Apesar das profundas transformações sociais, a lógica que estrutura as relações e as alianças entre os indivíduos (as dinâmicas entre consanguíneos e afins, o papel mediador das mulheres, etc.), vivos e não só, parece ter persistido ao longo do tempo, pelo menos segundo a minha experiência de campo em Maputo. Assim, considero o trabalho de Ngubane bastante elucidativo para a compreensão das relações entre o mundo dos vivos e o mundo espiritual. Mais adiante irei analisar com maior profundidade a ligação entre parentesco, espíritos e cura. Neste momento, a minha intenção é a de demonstrar que algumas lógicas que estruturam as relações de parentesco, apesar das reformulações de conteúdo, permaneceram e têm consequências fundamentais para o entendimento do trabalho das igrejas Zione.

Antes de mais nada, quero só fazer uma breve clarificação em relação ao termo “antepassado”, tendo em conta o modo como foram genericamente traduzidos os substantivos que nas várias línguas africanas expressavam a noção dos espíritos pertencentes aos familiares mortos. Num artigo de 1971, Kopytoff afirma que a tradução europeia de “antepassado” induz em erro, porque acaba por introduzir uma dicotomia onde na verdade existe uma continuidade entre vida e morte. A relação que os vivos mantêm com os antepassados parece fazer parte do complexo social de respeito pela liderança dos anciãos. O limite entre os que estão ainda vivos e os defuntos não influencia a estrutura de parentesco, pois esta é entendida como uma continuidade ao invés de uma ruptura. Ainda segundo Kopytoff, o que de facto define o estatuto de um antepassado é o poder místico que é dado à ancianidade. A título de exemplo, na língua Suku do Congo, o termo *mbuta*, que se traduz como antepassado, na sua acepção original significa “aquele que é grande”, o que não se refere a nenhum estado absoluto de velhice. Na verdade, refere-se a alguém mais velho, identificando assim quem pode representar a autoridade naquela situação particular. A meu ver, é também muito importante considerar que os defuntos familiares fazem parte dos seus descendentes, completam-nos, estão integrados no seu ser. Não são só as entidades externas que

requerem respeito ou deferência, mas também os seres cumuláveis na personalidade de um indivíduo. Assim, a relação com esses seres é algo que não pode ser apagado, nem totalmente ignorado, pelo contrário, trata-se do aspecto mais importante na manutenção do bem-estar.¹ É óbvio que quando um familiar morre, muda a forma como os descendentes se relacionam com ele. A interação torna-se assim mais formal, menos frequente e canalizada por meio de oferendas, tal como descreverei mais detalhadamente à frente. Ngubane (1977) esclarece que entre os defuntos existe uma hierarquia, e que nem todos os antepassados têm os mesmos poderes e direitos em relação aos seus descendentes. Quando uma pessoa morre, a sua “sombra” (em Zulu *izithunzi*²) separa-se do corpo e entra num estado liminal até receber um sacrifício³ (que pode demorar até um ano a partir da morte) por parte dos familiares, que assim “selam” a sua partida e lhe abrem a possibilidade de se unir aos outros defuntos da família. O espírito não vai habitar num mundo separado dos vivos, mas continua a permanecer junto com eles, embora de forma diferente, mantendo uma comunicação com os descendentes através de sonhos e de visões, ou da mediação de um adivinho. Em caso de desrespeito por parte dos seus descendentes, os antepassados podem retirar a sua protecção, tornando os descendentes vivos mais vulneráveis aos ataques externos.

Segundo Ngubane, os verdadeiros antepassados, aqueles que são lembrados pelos vivos, são os espíritos dos mortos que têm poderes jurídicos sobre os seus descendentes, sendo responsáveis por eles e tendo também a legitimidade de os punir em caso de erro ou desrespeito. Nesta lógica, os antepassados mais importantes são o pai, a mãe e os avôs paternos de um indivíduo, que de facto já detinham poderes jurídicos sobre ele quando ainda eram vivos. Seguindo um princípio de patrilateralidade, são também importantes os irmãos do pai e os irmãos do pai do pai, porém estes não podem agir sem o consentimento dos ascendentes directos. Tal não significa que os antepassados do lado materno não tenham relevância, sobretudo em

¹ Segundo Cole e Middleton (2001) desde a década de 1970 que há uma certa ausência de estudos dedicados às práticas rituais dedicadas aos antepassados em África. Este desaparecimento dos antepassados da literatura africanista parece estar ligado a uma certa viragem nos paradigmas teóricos na Antropologia e não tanto a uma mudança concreta nas práticas no contexto africano. Relativamente a este assunto ver Bond (1987), Lan (1985) e McCall (1995).

² Em changane *xithuzi*: “Literalmente, o termo significa também sombra, mas tem a conotação de «incompleto». Daí que se chame também *xithuzi/tchithuzi* ao cadáver, pois falta-lhe a alma. Por tudo isto, não será completamente incorrecto se se traduzir este termo por «fantasma»” (Langa 1992: 15). Segundo Flikke (2001), este é um termo bastante difícil de ser traduzido, pois implica também uma noção de personalidade, dignidade. É a essência de uma pessoa que passa para o além (1992: 187).

³ Em zulu, esta cerimónia que serve para “chamar de volta”, reintegrar o defunto para a família tem o nome de *ukubuyisa* (Flikke 2001: 202). No Sul de Moçambique pode ser *kubuyisa* (que significa literalmente “trazer”) ou *xirilo* (literalmente “choro”, “pranto”).

termos práticos, pois são responsáveis por garantir a fertilidade das próprias filhas e netas e, consequentemente, a continuidade da descendência dos próprios afins. Sendo assim, os antepassados maternos podem exercer pressão sobre os vivos, com vista a assegurar sacrifícios contínuos por parte dos seus descendentes, e o respeito pelas normas ligadas ao casamento (entre as quais o pagamento do *lobolo*) por parte dos familiares afins. Não é por acaso que Webster (2009[1976]) assinala que entre os Chope é atribuído maior estatuto ao grupo que fornece as mulheres do que àquele que as recebe. Por esta razão, o irmão da mãe, o tio materno, é chamado *koko*, avô, por ego, porque de facto é o fornecedor da mulher, e por isso é elevado em termos geracionais. Pelo contrário, o termo que indica o genro ou cunhado, *mwane*, significa “pequeno”.

Relativamente ao contexto moçambicano, Bagnol (2008) defende que quando as condições do *lobolo* não são respeitadas, é a mulher a mais afectada, pois os seus antepassados (e não os do marido) podem comprometer a sua saúde, a sua fertilidade, e até colocar em perigo a vida dos seus filhos. Por esta razão: “as relações de afinidade inapropriadas terão consequências desconhecidas sobre os descendentes” (2008: 267).⁴

A relação de uma pessoa com os seus ascendentes (vivos e mortos) muda ao longo da sua vida, ao mesmo tempo que muda o seu estatuto na sociedade. Por exemplo, sempre de acordo com Ngubane (1977), quando uma mulher está casada e tem filhos, à medida que vai envelhecendo vai sendo cada vez mais identificada com a família do marido e, uma vez falecida, será entendida mais como um antepassado patrilinear do que matrilinear, pois o seu estatuto de mãe acaba por prevalecer sobre o estatuto de esposa e filha.

Ainda de acordo com Webster, umas das características peculiares do sistema de parentesco Chope é a sua capacidade de transformar os afins em consanguíneos. Desta forma, ao longo do casamento, e com o nascimento dos filhos, o genro acaba por tratar os seus sogros pelos mesmos nomes utilizados pela própria esposa (como mãe, pai), até chegar ao ponto de um homem e a sua mulher se confundirem como identidades sociais. Segundo Webster esta peculiaridade de consanguinizar os afins pode ser extensível às populações do Sul de Moçambique em geral. O trabalho de Passador (2011), no Distrito de Homoine (Província de Inhambane), sublinha a sua centralidade para a compreensão

⁴ Não é por acaso que hoje em dia muitas desordens espirituais são ligadas à falta de respeito pelas normas matrimoniais. Por exemplo, quando uma mulher não é *lobolada*, ou seja, quando a sua família não recebe o dote por parte dos familiares do noivo, no futuro os seus filhos poderão sofrer por falta de harmonia com os seus antepassados. Sem o *lobolo*, os filhos de uma união não são apresentados e integrados oficialmente no núcleo dos seus parentes agnáticos, enquanto os parentes maternos não forem compensados com dádivas pelo fornecimento de descendência aos afins.

do modo como a doença e o sofrimento ligados aos espíritos são percebidos e geridos neste contexto. De facto, a incorporação de espíritos não linhageiros nas linhagens (como os *svikwembu*) tornou-se uma estratégia fundamental para os neutralizar e tornar aliados na cura das aflições por espíritos maus. Este assunto será retomado um pouco mais a frente.

Neste contexto de contínua interacção com os espíritos, os sacrifícios (principalmente de animais) representam os meios mais eficazes para comunicar com os antepassados, para que estes últimos possam ser informados sobre os acontecimentos da vida da família. Relativamente ao contexto Moçambicano, Junod (1996[1912]) descreve dois “meios de propiciação” dos antepassados principais que são realizados através de sacrifícios. O meio mais simples, segundo o missionário, é o *gandrela*⁵ (ver Capítulo II), em língua ronga, em que uma oferenda (quase sempre acompanhada pela aspersão de líquidos para o solo, como cerveja ou licor local,) é apresentada pelo chefe de família no altar da casa, geralmente uma árvore cerimonial específica. De facto, na casa, o lugar dos antepassados concentra-se na árvore consagrada aos sacrifícios, como explica Langa (1992): “na África os membros de uma família levam a vida fora da palhota [...] a família portanto leva a vida fora e debaixo da grande árvore, onde se encontra a lareira. É esta a árvore que o *nguluve* escolhe para se servir dela como seu «altar» (*gandzelo/gandelo*)” (1992: 118). Existem também oferendas que Junod caracteriza como “sacramentais”, porque são indicadas pelo adivinho, através do *tihlolo*⁶, os ossículos divinatórios, e acompanhadas pela pronúncia da sílaba *pthu*, uma emissão da saliva para o solo, que faz com que estas oferendas tenham a denominação de *phahla* (verbo: *kuphahla*). A emissão da saliva é entendida como uma dádiva e é o requisito necessário para que os projectos ou propósitos apresentados aos antepassados tenham êxito. As oferendas podem ser animais domésticos, como galinhas, carneiros, cabras ou bois (segundo o testemunho de Junod nunca podem ser porcos ou animais de caça), produtos de cultivo (sobretudo cereais), cerveja, vinho, rapé e capulanas. A carne dos sacrifícios é depois consumida pela família segundo regras específicas de atribuição segundo a idade e a posição no interior da família. Granjo (2009) define o acto de *kuphahla* como “uma invocação cerimonial e conversa com os antepassados, em que estes são informados de um projecto dos vivos (casamentos, negócio, viagem, etc.), para

⁵ Segundo o padre moçambicano Langa (1992), seria mais correcto falar em *kugandrela*, pois trata-se de um verbo, e sem o prefixo *ku* (que define o infinito) a palavra não estaria completa.

⁶ Geralmente são os antepassados a pedir as cerimónias de oferta, e o *tihlolo* é um meio através do qual eles comunicam a sua vontade aos vivos (Langa 1992).

o qual é pedida a sua autorização e protecção, ou são simplesmente lembrados e saudados” (2009: 571).

A relação e convivência com os antepassados em África é um tema amplamente debatido na literatura antropológica e é, claramente, um assunto complexo. Mais à frente voltarei a analisar a natureza dos espíritos familiares, sobretudo em contexto Zione, pois é uma condição marcada por ambiguidades, e nem sempre se verifica uma coerência e uniformidade nas atitudes dos vivos em relação aos seus ascendentes defuntos.

Os *svikwembu*

Na descrição de Junod (1996 [1912]) todos os espíritos dos defuntos seriam *svikwembu*: “todo o homem que deixou esta vida terrestre tornou-se um *xikwembu*, um deus” (1996: 318). Contudo, em páginas anteriores o missionário é mais específico, descrevendo os *svikwembu* como “os espíritos dos antepassados dos possuidores do país” (1996: 273). A origem do termo não é certa, mas Junod acaba por relacioná-la com o termo *vukwembu*: “a potência que cria e causa a morte, que dá riqueza ou pobreza” (1996: 318). Contudo, apesar de esclarecer que os espíritos capazes de possuir os vivos não são os antepassados dos Tsonga⁷, mas os espíritos *nguni* e *ndau* (ver Capítulo III), Junod acaba por traduzir *svikwembu*, ao longo do texto, pela expressão genérica «antepassados-deuses», o que resulta numa definição demasiado ambígua. Honwana (2002) é mais específica e permite esclarecer melhor a natureza dos espíritos que são denominados *svikwembu*. A antropóloga define os *tinguluve* como os antepassados directos dos povos tsonga, os únicos conhecidos antes da invasão *nguni* e da subjugação das populações de origem *ndau*, às quais se seguiu a incorporação de espíritos estrangeiros, definidos portanto como *svikwembu*. Assim, explica a autora: “Os *tinguluve* são o único tipo de seres espirituais conhecidos na região e os antepassados

⁷ Quando no texto utilizo o termo Tsonga, estou a citar directamente os autores (Junod 1996[1912] e Honwana 2002) que recorrem a tal termo nas suas obras. Contudo, a designação Tsonga, com referência às populações do Sul de Moçambique, não é de uso comum e nunca ouvi os meus interlocutores a utilizá-la. Como o trabalho do historiador Patrick Harries (1988; 2007) documenta, a designação Tsonga foi historicamente elaborada pelos próprios missionários da Missão Suíça presentes no Sul de Moçambique, entre os quais Junod. Tonga ou Tsonga era originariamente um termo pejorativo que os Zulu utilizavam para indicar as populações que viviam nas zonas costeiras no nordeste (Sul de Moçambique), e do qual os missionários se apropriaram. Tonga era simplesmente algo que não era Zulu, como o conceito de bárbaro na tradição grega (Harries 1988).

directos dos *Tsonga*.⁸ Não punham o indivíduo possuído em transe, não «saíam» nem falavam através de um médium [...] A possessão pelos espíritos implicando estados de consciência alterados ou transe «real» parece ser um fenómeno relativamente recente na região” (2002: 55).

No texto de Honwana são distintos dois tipos principais de *svikwembu*: *svikwembu swa mulhiwa*, ou *xipoco* (2002: 58), e *svikwembu swa mathlari* (espíritos de guerra), ligados ao já mencionado (ver Capítulo III) fenómeno de *mpfhukwa* relacionado em particular com o povo ndau. Segundo a autora, os *svikwembu swa mulhiwa* são espíritos de pessoas que foram mortas através de actos de feitiçaria e, literalmente, significa “os que foram comidos” (do verbo *kudhla*, comer), pois geralmente são almas que pertencem a corpos que foram consumidos, e que a seguir passam a ser manipuladas por um feiticeiro (*muloyi*). Segundo Langa (1992) quando um *xikwembu* é enviado por um *muloyi*, como parece ser o caso do *svikwembu swa mulhiwa*, o paciente não entra em transe e a única solução é chamar um especialista para fazer comunicar o espírito e tomar conhecimento do seu pedido por conta do próprio *muloyi*. Sendo assim, satisfeito o pedido, o espírito pode ser expulso do corpo da sua vítima. A expulsão não pode acontecer quando é o *xikwembu* que toma a iniciativa de possuir um indivíduo⁹, e esta decisão é tomada, segundo o padre moçambicano, por simpatia ou vingança. Quando é por vingança, o mais provável é que se trate de *svikwembu swa mathlari*. Como já tive ocasião de explicar no capítulo anterior, os *svikwembu swa mathlari* são em particular espíritos de guerreiros mortos (que não tiveram enterros dignos e/ou morreram sem descendência¹⁰), durante a dominação nguni, que tinham a capacidade de *kupfhukwa*, ou seja, de voltar para vingar a sua morte. Geralmente, esta capacidade era associada aos espíritos dos jovens ndau, pois logo após o nascimento eram tratados com uma planta (*mvhuku*) que lhes conferia tais poderes. Sendo assim, os espíritos insatisfeitos voltavam para as famílias locais exigindo uma compensação. A solução era oferecer-lhes uma palhota no quintal (*ndhomba* ou *thepele*) e uma mulher que cuidasse deles e que fosse a sua esposa (*nsati wa svikwembu*). Desta forma os *svikwembu*, de espíritos agressores, tornavam-se familiares (cunhados e genros) e conferiam poderes de cura às suas mulheres. De facto “um *xikwembu* goza deste privilégio de «genro», a tal

⁸ O itálico está presente no texto original.

⁹ Em changane, a expressão *svikwembu* é *kuyakeliwa* indica a possessão por espíritos, e significa “ser habitado” (Langa 1992: 50).

¹⁰ É importante notar que “os que não têm filhos não têm o mesmo estatuto daqueles que os têm. Uma pessoa sem filhos não é uma pessoa completa” (Mariano 2002: 29).

ponto que é também designado pelo termo de *nyamukwaxani* (= pequeno genro)” (Langa 1992:118).

Vou tentar arriscar uma hipótese sobre a origem etimológica do termo *svikwembu*, distanciando-me assim da proposta por Junod. Schuetze (2010), no seu estudo sobre participação religiosa das mulheres no distrito de Gorongosa, Moçambique central, numa nota na página 427 refere: “existe um [tipo de espírito] *npfukwa* peculiar, chamado «*chikwambo*», que é a forma desumanizada de “*mukwambo*” ou genro”. *Chikwambo* é um substantivo em língua sena, mas não seria totalmente ilógico pensar que o termo em ronga e changane *svikwembu*, ligado ao fenómeno de *kupfukwa* dos espíritos ndau (vindos do centro do país), tenha alguma ligação originária com a noção de genro. Em língua shona também, *chikwambo* parece derivar do termo *mukwambo*, genro, e está associado a uma prática comum na área de Chimoio, em que os genros que retornavam do trabalho na África do Sul ou no Zimbabwe com dinheiro eram mortos pelas famílias das suas esposas. Assim *chikwambo* era o espírito do genro que voltava para obter vingança (Pfeiffer 2002: 187). Webster (2009[1976]) também pode ajudar a confirmar esta hipótese que proponho. Entre os Chope do distrito de Inharrime, os espíritos ndau eram conhecidos como *nkwambu*, literalmente “genros” em língua ndau. A seguir será mais claro o modo como este conceito de espírito como genro é central no contexto da cura “tradicional” e Zione.

Langa (1992) afirma que a conotação mais neutra para designar um espírito é a de *moya* (literalmente “vento”¹¹) e que os outros termos que existem são utilizados para indicar não só a natureza intrínseca do espírito em questão, mas sobretudo a perspectiva a partir da qual é considerado numa determinada situação. Na interpretação de Langa, o que define um *moya* é principalmente o lugar da sua manifestação. Neste sentido, os *tinguluve* são os mortos considerados no interior das suas próprias famílias¹², e como tal, não se manifestam directamente dentro da sua linha de descendência, mas comunicam através de sonhos e visões ou com o auxílio de um especialista. Pela sua vez, *svikwembu* é “o nome que um morto recebe quando este se mostra na “possessão” e no transe” (1992: 15). Sendo assim, seguindo o autor, os espíritos *svikwembu* podem ser

¹¹ Neste contexto, os espíritos são vistos como “ventos internos”, como um veículo entre o corpo dos vivos, cujo limite é dado pela pele, símbolo de separação entre o Eu e o Outro, e o mundo exterior (Flikke 2001: 230). Não é por acaso que, nas igrejas Zione e também entre os curandeiros, a presença dos espíritos é manifestada por espirros, soluços e enfáticos bocejos durante os cultos. Sempre por esta razão, o *nyamusoro* tem a capacidade de “farejar” no ar os espíritos dos seus pacientes.

¹² O autor não especifica o conceito de “família” segundo o entendimento local, portanto suponho que haja aqui um princípio mais ou menos bilateral, em que os espíritos paternos e maternos de um indivíduo são considerados como *tinguluve*.

definidos também pelo termo *mpfuhkwa*, pois o que os liga é a capacidade de se manifestarem fora das suas famílias.

Entre os meus interlocutores havia uma certa ambiguidade em volta do termo *svikwembu*, que, nalgumas circunstâncias, parecia subsumir uma ampla gama de espíritos cuja origem e características raramente eram especificadas. Porém, pretendo aqui manter algumas distinções analíticas necessárias para o entendimento do processo através do qual os espíritos são reformulados e repensados nas igrejas Zione de Maputo e Matola com que trabalhei.

Tentando resumir, posso dizer que os espíritos são chamados *svikwembu* quando têm a capacidade de possuir um vivo, ou seguindo a linguagem local, de “sair”, “manifestar-se”, através do corpo de um vivo. Contudo, de forma ainda mais específica, hoje em dia, os *svikwembu* – de antiga origem nguni e ndau – podem ser definidos como “espíritos de cura”, pois quando se manifestam numa pessoa geralmente reivindicam o direito de “trabalhar” conduzindo à profissão de curandeiro. A possessão por estes espíritos, portanto, confere poderes de mediunidade e, sendo assim, os *svikwembu*, como já tive ocasião de explicar, são espíritos que se manifestam por herança. Segundo Granjo, tais espíritos podem ser herdados “por via patrilinear ou matrilinear, em linha directa ou colateral e em diferentes combinações entre esses quatro princípios” (2010:130). Apesar de serem espíritos de cura, que “querem trabalhar”, a conotação dos espíritos *svikwembu* é sempre bastante contraditória, pois o seu poder, se não for canalizado devidamente (se forem impedidos de trabalhar), pode tornar-se numa força negativa no interior de uma família. De facto, os *svikwembu* são elementos hostis até o seu hóspede aceitar a sua chamada como curandeiro, pois originariamente são sempre estrangeiros, não consanguíneos, e a sua presença exige uma manipulação ritual sempre renovada. Passador (2011) evidencia com clareza este aspecto: “a cada manifestação geracional, o espírito guarda suas características originais: é um elemento perturbador, hostil, que exige pacificação” (2011: 140). E este processo de pacificação é um elemento fundamental no tratamento das aflições causadas pelos espíritos alheios.

Os “espíritos maus” e a noção de mal no Sul de Moçambique

Além dos *tinguluve* e *svikwembu*, existem várias categorias de espíritos, que podem ser considerados “maus”, ou pelo menos, potencialmente perigosos para os vivos. Nesta

perspectiva, o conceito de “mal” não é absoluto, e não se contrapõe de forma dicotómica ao “bem”, como na tradição judaico-cristã. Pelo contrário, o mal tem um carácter “relacional” e, por esta razão, a definição de “espírito mau” depende, em primeiro lugar, da posição que este assume num determinado momento, e em relação a uma eventual pessoa afectada, uma “vítima” em questão. A expressão “espírito mau” não tem uma correspondência exacta nas línguas locais, e as pessoas recorrem ao uso da língua portuguesa e ao termo “demónio”, sobretudo em contextos cristãos, precisamente para subsumir as várias categorias de espíritos perigosos. Como irei demonstrar mais à frente, esta simplificação linguística nem sempre corresponde a uma redução concreta da classificação dos espíritos.¹³

No Sul de Moçambique bem como na vizinha África do Sul, a noção de “mal” está ligada ao conceito de inimigo, estrangeiro, e portanto à ideia de uma hostilidade implícita que conduz à perpetração de acções anti sociais, como a feitiçaria, que frequentemente passam pela manipulação de espíritos (Kiernan 1982; Passador 2011). Nesta visão, os antepassados, os vovôs, são entidades positivas (“boas”) em relação aos seus familiares, embora esta “bondade” não seja um atributo universal, pois ela é direccionada unicamente ao seu grupo de descendentes. Junod (1996[1912]) afirma que o domínio do poder dos antepassados é restrito à sua família, sendo eles indiferentes às acções dos homens que não partilham o seu *xibongo* (apelido). Ngubane (1977) também faz notar que as exigências morais dos antepassados estão relacionadas unicamente com o seu grupo de descendentes, enquanto as acções dos indivíduos externos não são do seu interesse. Em caso de desrespeito pelas hierarquias familiares (quando não se seguem determinados tipos de tabu, cerimónias, obrigações, etc.), os vovôs podem suspender a sua protecção, sem a qual o descendente se torna mais vulnerável aos ataques externos (Ashforth 2005; Kiernan 1982; Granjo 2007; Ngubane 1977). Desta forma, como já se tornou evidente, os espíritos propriamente “maus” são os que atacam ou possuem uma pessoa que não pertence ao seu grupo familiar. É por isso que, Ngubane (1977) define a possessão por espíritos maus como uma violação do princípio de patrilinearidade (embora possa ser definida como uma violação da consanguinidade em geral).¹⁴ Sendo assim, o mal é um “confundir de categorias” (Ngubane 1977: 146) e os espíritos que se encontram no lugar apropriado (junto aos seus descendentes) não têm conotações

¹³ Esta “incongruência terminológica” (para o meu entendimento inicial) foi talvez um dos maiores desafios que encontrei no trabalho com igrejas Zione.

¹⁴ Neste contexto, portanto, a noção de pessoa é concebida como tendo limites permeáveis que podem ser constantemente invadidos por entidades externas.

negativas, apesar de poderem mostrar a sua reprovação retirando a protecção aos seus descendentes. Contrariamente ao caso da possessão pelos *svikwembu* de origem nguni e ndau, a possessão por certos espíritos alheios não tem a conotação de um “culto de aflição” (Turner 1968), pois estes espíritos geralmente não conferem poderes de cura e adivinhação às suas vítimas e, nalguns casos, é possível a sua expulsão definitiva. Mas como será claro mais à frente, a expulsão de tais espíritos pode ser muito demorada e nem sempre concretizável. Alguns casos de possessão por espíritos alheios conduzem a uma longa negociação, que acaba por criar uma espécie de convivência entre espírito e o seu hóspede, o qual chega a adquirir alguns poderes de adivinhação e cura.¹⁵

Os espíritos mais perigosos são os que estão num estado “liminal”, pois não receberam um enterro digno, nem o sacrifício necessário para serem integrados com os seus familiares (como no caso de espíritos de guerreiros, soldados, pessoas assassinadas, imigrantes, emigrantes, etc.) e, muitas vezes, morreram sem ter descendência própria. Há espíritos de mortos, não necessariamente estrangeiros, que são manipulados e utilizados pelos bruxos (*muloyi*/ pl. *valoyi*) e, nalgumas circunstâncias, podem ser seus servidores, estes espíritos são chamados *xigono* e *xipoco*.

Xigono é algo corpóreo, palpável, como um pequeno animal ou um anão, e pode ser apanhado por alguém ao caminhar pela rua, por um trilho, ou no mato, uma vez que pode ser definido como uma espécie de espírito errante. Contudo, existem várias interpretações e é difícil dar uma definição definitiva. Enquanto Polanah (1987) descreve o *xigono* como o espírito de um feiticeiro morto, Langa (1992) considera ser um espírito escravo de um *muloy* (feiticeiro), enviado para o interior de uma família com a finalidade de provocar desgraças. Nesta perspectiva, os *svigono* são almas de pessoas que foram mortas e consumidas¹⁶ pelo próprio *muloy*, e por ele são controladas para atacar os vivos. Sendo assim, a noção de *xigono* aproxima-se da noção de *mulhiwa* (segundo Honwana), um espírito “comido” por um feiticeiro e posto ao seu serviço. Seguindo Langa, o *xigono* é caracterizado por uma fraqueza de carácter e quando é apanhado e descoberto por um *nyamusoro* denuncia prontamente o seu patrão. Ainda mais, o *xigono* nem sempre é resultado da manipulação da alma de um ser humano, mas pode ter origem num animal, numa pedra, no fogo, etc.

¹⁵ Relativamente a este assunto, ver a tese de Schuetze (2010) sobre os espíritos *magamba* na região de Gorongosa, Moçambique central. De espíritos agressores, como foram originariamente os *svikwembu* nas regiões do Sul, os espíritos *magamba*, quando herdados por mulheres, e se devidamente tratados acabam por se tornar aliados das suas vítimas conferindo poderes de cura.

¹⁶ Existe uma associação, presente de forma bastante geral em África, entre actos de feitiçaria e o consumo de carne humana.

Xipoco é algo mais volátil, tem a capacidade de voar, e é análogo ao fumo. Pode ser um espírito servidor de *muloy*, mas não necessariamente, pois está ainda mais próximo do conceito de espírito errante, e pode ser encontrado ao longo de um caminho, num trilho no mato, por exemplo pisando um terreno poluído. Neste caso pode tratar-se de um espírito perdido, que se encontra separado do seu grupo familiar, e que no seu vaguear errante pela terra atormenta a vida das pessoas. Neste caso o *xipoco* aproxima-se mais do conceito europeu de fantasma. De facto, Junod (1996[1912]) afirma que o termo *xipoco* vem do Bóer *spook*, fantasma, e é um tipo de espírito introduzido com a vinda dos europeus.¹⁷ Para o missionário, este tipo de espírito encontra-se ao serviço do *muloy*: “segundo a ideia indígena, os deitadores de sorte têm o poder de sujeitar os fantasmas como escravos e de os fazerem trabalhar, de noite, nas suas lavras” (1996: 419). Não há uma unanimidade quanto à natureza de tais espíritos maus, e há quem diga que *xipoco* e *xigono* são a mesma coisa, pois ambos são almas escravas de um feiticeiro. Não é por acaso que no texto de Honwana (2002) *svikwembu sva mulhiwa* é definido também pelo nome de *xipoco*.

Quando um indivíduo é vítima de tais espíritos (por causa de inveja, actos de feitiçaria, ou por ter pisado um terreno misticamente poluído), o que “tradicionalmente” pode fazer é tentar satisfazer o pedido, por exemplo com o sacrifício de um animal pequeno, para se libertar da causa da aflição. Contudo, cada caso é diferente e, como já afirmei, nem todos os tratamentos têm sucesso, por isso muitas vezes o possuído tem que aprender a lidar com tais espíritos. Por esta razão, os itinerários terapêuticos são muito variados fazendo com que as pessoas experimentem diferentes propostas para encontrar uma solução definitiva para os seus problemas. Neste contexto, os problemas de sofrimento espiritual mais graves que observei estavam ligados a situações em que uma pessoa, muitas vezes sem o seu conhecimento, herdara espíritos maus, frequentemente, mas não exclusivamente, pela via patrilateral.¹⁸ A presença de tais espíritos não resulta de um acto recente de feitiçaria, perpetrado quando a vítima actual já era nascida, mas tem origem a partir da geração dos seus avós. O princípio na base da presença de tais espíritos é, mais ou menos, o mesmo que dá origem ao fenómeno *mpfuhkwa*, em que um espírito (estrangeiro ou simplesmente não consanguíneo) se manifesta indefinidamente de geração em geração, no interior da família que provocou a

¹⁷ Curiosamente, o termo existe também na língua inglesa, mas de facto deriva do antigo holandês (<http://www.etymonline.com/index.php?term=spook> acesso 14/10/2013).

¹⁸ Os espíritos podem ser herdados de tias ou tios paternos, tios/tias-avós, mas hoje em dia já não é raro que o princípio de herança dos espíritos se identifique também pela via matrilinear.

sua morte ou que está em dívida para com ele, exigindo assim vingança e compensação. Esta visão responde a uma lógica local de que “a pessoa, qualquer que seja a sua geração, idade e condição, é passível de responder por erros e crimes dos seus antepassados, familiares ou clânicos” (Polanah 1987: 30). Contudo, há algumas diferenças significativas em relação à noção de *mpfuhkwa*, porque a sua origem não se encontra na guerra, nem nas acções de um *muloyi*, mas segundo a maioria dos casos que recolhi, nas acções dos próprios familiares mais próximos, como pais e avós. Tal origem faz com que os casos sejam ainda mais problemáticos para ser resolvidos, porque quanto mais forte é a proximidade, mais aumentam o perigo e a vulnerabilidade. Neste sentido considero bastante emblemático o caso do “marido espiritual”, tal como é definido hoje em dia em Maputo, um fenómeno muito difundido entre as famílias, e que acabou por se tornar num dos casos mais representativos nos processos de cura Zione que observei.

O fenómeno do “marido espiritual” é de facto bastante relevante e, como demonstra Linda Van de Kamp (2011), umas das aflições espirituais mais recorrentes também nos tratamentos propostos pela Igreja Universal do Reino de Deus (IURD) em Maputo. A IURD através da sua presença mediática enfatiza bastante o problema do “marido espiritual” entre as mulheres, e suponho que haja alguns cruzamentos e influências recíprocas entre as várias realidades religiosas. Apesar das interacções entre IURD e Zione estarem fora do âmbito da minha investigação, pelo que pude apurar a IURD tem actualmente uma influência inegável na cena religiosa de Maputo, devido à sua presença no espaço urbano, a nível físico e também mediático. No capítulo que se segue reportarei uma série de histórias de vida ligadas a este tipo de espírito, e irei debater com maior profundidade esta questão. Por enquanto limito-me a apresentar as suas características segundo as percepções das pessoas com quem trabalhei.

Algumas pessoas designavam o marido espiritual com o termo *mulhiwa*. Como referi, Honwana (2002) descreve o espírito *mulhiwa* como um espírito manipulado pelos feiticeiros. De facto, segundo alguns dos meus interlocutores, o marido espiritual pode ter sido uma pessoa morta ou maltratada por um grupo familiar ou um indivíduo, com a intervenção e mediação de um curandeiro (cujo papel é sempre ambíguo e próximo ao do feiticeiro). Contudo, nos tempos mais recentes, a presença de um marido espiritual é mais frequentemente relacionada com espíritos “comprados na casa de um

curandeiro”¹⁹, com vista a criar protecção e sorte para o pedinte e sua família, através do acto de *kukhendhla*, que pode ser traduzido pela expressão: “pedido de sorte”.²⁰ O que parece originar esta cerimónia, sempre misticamente ambígua, é a ambição de enriquecer com facilidade, uma ambição que os descendentes acabam por pagar como uma espécie de expiação. Durante o meu trabalho de campo nunca recolhi casos de aflicção ligados à guerra civil, e quase todos os processos de cura que acompanhei estavam relacionados com a presença de um marido espiritual, cuja origem remontava a um acto de *kukhendhla* realizado antes de uma emigração para África do Sul, por parte de um progenitor (na maior parte dos casos de sexo masculino). O acto de *khendhlar* (a versão aportuguesada do termo) tornou-se um *leitmotiv* do meu trabalho de campo. Nalguns casos, através da *kukhendhla* é possível comprar espíritos a um feiticeiro para poder exercer, ilegitimamente, a profissão de curandeiro. Por esta razão, o clima de desconfiança em volta dos curandeiros parece ser cada vez maior. Estes casos são reportados também por Passador (2011), na Província de Inhambane, e por Schuetze (2010), no distrito de Gorongosa no centro de Moçambique. Schuetze faz notar que este tipo de acto de compra de espíritos é mais especificamente masculino, não é por acaso que, segundo os testemunhos que recolhi, o *khendhlar* é quase sempre imputado ao pai ou ao avô.

Pessoalmente, ouvi falar pela primeira vez em *kukhendhla* durante um tratamento na praia celebrado por vovó Josina, a favor do seu próprio marido:

Há curandeiros que pegam espíritos que não são da família para uma pessoa ficar rica. Assim esta pessoa tem que matar, porque o espírito tem que ter umas pessoas para se alimentar. E se você que foi a pedir este tal espírito morre, os outros familiares são aqueles que sofrem, porque este espírito vai entrar num filho, num familiar. Assim é preciso devolver aquele espírito a família dele.

Segundo a explicação da maioria das pessoas com quem conversei, este espírito comprado tem que receber, em troca, o cuidado contínuo da mesma família que o

¹⁹ Expressão referida pelo marido de vovó Josina (ver Cap. III). Neste sentido, entre os Zione, curandeiro e feiticeiro são sinónimos.

²⁰ Literalmente o verbo significa “abrir o caminho” ou uma fenda no corpo para inocular um medicamento para selar um pacto com um espírito.

adquiriu, através da oferta de uma palhota tradicional (*ndhomba*) no quintal da casa e de uma jovem mulher que se torna sua esposa (*nsati wa mulhiwa*).²¹ Quando a família assume cuidar do espírito e lhe oferece uma esposa escolhida entre os seus membros, este pode tornar-se num *mukonwana*²², um cunhado ou genro, e assim torna-se um afim protector do lar. Torna-se claro que se trata do mesmo princípio que integrou os espíritos nguni e ndau nas famílias locais. Obviamente que, mudando o contexto histórico mudam também as tipologias de espíritos. Nalguns casos a mulher do espírito pode casar-se com um homem vivo, desde que o *lobolo* seja oferecido ao próprio *mukonwana*, bem como a descendência produzida pelo casal.²³ Não é por acaso que um espírito considerado como “mau”, pertence habitualmente a um indivíduo que morreu antes de ter conseguido assegurar descendência, uma das finalidades mais importantes do percurso de existência de um ser humano. Sendo assim, o casamento com uma mulher viva possibilita a continuidade do seu apelido.

De acordo com a maioria dos casos que recolhi, hoje em dia é mais frequente que a presença de um marido espiritual seja descoberta só depois do casamento, precisamente porque o espírito insatisfeito mina a estabilidade e fertilidade do lar. De facto, se as famílias começam a descuidar desse tal espírito, não acompanhando os seus pedidos, o *mukonwana* torna-se um *xindotana* (com conotação pejorativa), pois deixa de ser um elemento protector e começa a revoltar-se contra os membros da família, em particular contra a mulher que lhe foi consagrada. Esta revolta pode estragar a vida da sua esposa, tornando-a estéril, atacando toda a sua estabilidade económica, afectiva e familiar, inclusivamente pode atacá-la durante a noite, agredindo a sua intimidade. Por esta razão, muitos homens suspeitam da presença de um marido espiritual quando as suas esposas começam a recusar a ter relações sexuais com eles.

O termo *xindotana* é o termo pejorativo do substantivo *ndota*, que se refere a uma pessoa de respeito, um ancião ou conselheiro segundo o dicionário changana-português (Sitoe 1996), com uma determinada posição na comunidade. *Xindotana* indica alguém que assume uma posição de superioridade absoluta, mas que exige uma posição que não lhe compete. Contudo, relativamente à terminologia não há uma unanimidade e algumas

²¹ É interessante reparar que a expressão em língua portuguesa “marido espiritual” alude à expressão em changane, *nsati wa mulhiwa* ou *nsati wa svikwembu*, que significa literalmente a mulher do espírito.

²² Este termo indica uma relação de afinidade em geral. Pode significar sogro ou sogra também (Sitoe 1996), mas neste contexto é mais especificamente um genro ou cunhado.

²³ Num casamento deste tipo, os filhos recebem o apelido do marido espiritual.

pessoas distinguem entre *mulhiwa* e *xindotana*. Um exemplo é o do Bispo Chauque (ver Capítulo II):

[...] Há pessoas que têm *mulhiwa*. Vou te explicar o que isso é através dum exemplo. Uma pessoa vem do norte e vem a viver aqui. Tem dinheiro e eu me aproveito dele. Quando o dinheiro acaba, eu chegou a maltrata-lo. Se aquela pessoa morrer aqui e tiver espírito mundau, a família tem *mulhiwa* ou *kudja* (comer), e vai ter azar porque comeu todo o dinheiro dele e o deixou com raiva. [Marido espiritual] chama-se *xindotana*. Vamos fazer um exemplo: uma vez havia um grande feiticeiro, que vivia em Gaza, em Chindenguele, e que é muito conhecido, Mungoi. Uma pessoa ia a ter com ele, para poder ter um carro, ou tornar-se rico. Então, era preciso matar um homem ou uma mulher, para pagar de volta a riqueza que a pessoa conseguiu através do feitiço. Então este espírito *xindotana* é como se fosse um espírito que sempre te acompanha, é um espírito do feiticeiro. Há muitas mulheres que têm *xindotana*, porque há pais que entregam as filhas, as meninas quando são pequeninas, para se libertarem do *xindotana*. É por isso que a gente quer ficar nesta igreja. A Católica não se aguenta com isso. Zione resolve isto. Luta-se espiritualmente com isso (Entrevista 30/07/2010).

Eis o testemunho de vovó Josina:

Xindotana é quando uma pessoa não gosta de mim e me põe um espírito mau, através de *kuloya* [feitiçaria]. *Xindotana* é um espírito comprado. *Mulhiwa* é quando uma família lutou com uma pessoa e depois matou. É um espírito que a sua família matou, antigamente, e que quer vingança (Conversa informal 16/11/2010).

Apesar da variedade dos nomes que podem ser utilizados, a lógica que está na base da existência deste tal tipo de espíritos é sempre a mesma, seja ele chamado pelos termos *xipoco*, *mulhiwa*, *xindotana* ou “marido espiritual”. Este espírito alheio tem que ser tratado, domesticado para alguns, expulso para outros. Mas em termos práticos, lidar com a sua presença no interior de uma família é uma tarefa que gera inúmeras

complicações, divisões e, nalguns casos, um grande dispêndio de energias, dinheiro e tempo.

Espíritos alheios e afinização dos inimigos

Relativamente ao caso Chope, Webster afirma: “uma das formas mais óbvias de incorporar um estranho num determinado meio social é o de lhe permitir que case com uma filha [...] A posição de genro é talvez a mais baixa de todas dentro do parentesco” (2009[1976]: 300). O trabalho de Passador (2011), no distrito de Homoine na Província de Inhambane, relaciona esta estratégia de integração dos estrangeiros à longa história de invasão e dominação que caracteriza o Sul de Moçambique. Para apresentar o seu argumento, o autor parte do estudo de Alcinda Honwana de 2002. Segundo a antropóloga moçambicana, as guerras pré coloniais do século XIX (a invasão nguni e a consequente dispersão de soldados ndau) constituem um factor determinante na estruturação das crenças e medicinas “tradicionais” no Sul de Moçambique. De facto, os conflitos geraram respostas por parte da população autóctone que se desenvolveram, em particular, através da pacificação dos inimigos e, em paralelo, dos espíritos não linhageiros. Através dos dados recolhidos em Homoine, Passador repropõe a tese de Honwana, realçando com maior ênfase o papel central do conflito na estruturação das relações entre vivos, e entre vivos e mortos. Segundo a perspectiva proposta pelo autor, o princípio lógico da guerra, o conflito com o inimigo estrangeiro e a necessidade de pacificá-lo, estão na base da cosmologia local. Esta pacificação torna-se possível apenas pela incorporação e submissão do inimigo/estrangeiro a estruturas hierárquicas com as quais tenha alguma familiaridade e, assim, possam ser manipuladas. É desta forma que as alianças matrimoniais se tornam estratégias fundamentais para que o Outro perca o seu potencial predatório e seja integrado como aliado e parente. Sendo assim: “Não é o parentesco por descendência que organiza as formas primordiais de socialidade, mas sim a guerra e a predação que abrem espaço para que o parentesco opere em torno e a partir das alianças, produzindo socialidades” (Passador, 2009: 119). É no interior desta lógica que a doença é entendida, como um ataque cometido por uma entidade exterior. Ainda segundo Passador:

a medicina tradicional é, antes de um sistema médico, um sistema jurídico “tradicional” [...]. Conforme apontado, a doença no sistema médico tradicional é, na maioria dos casos, é resultante da ação de espíritos e pessoas contra aqueles que adoecem. [...] Portanto, uma analogia entre a denominada medicina tradicional e a biomedicina é um empobrecimento e uma má compreensão das dimensões que compõem e definem esse sistema (Passador 2011: 54).

A afinização formal dos “estrangeiros” através do casamento acaba por exigir deles vassalagem e a produção de descendência. Contudo, este processo de integração implica sempre perigos e nunca pode ser entendido como algo definitivo, pois as rupturas nas obrigações de aliança, por ambas as partes, são uma eventualidade sempre presente que pode gerar novos conflitos. Consequentemente, para Passador o que define a realidade social no Sul de Moçambique é um esquema de predação e contra-predação contínuas.²⁴ Este esquema acaba por desencadear uma constância de medidas de prevenção e protecção, pois a pessoa não é um dado adquirido, antes está em contínuo processo de construção a partir de uma serie de relações que definem a pessoa, mas que ao mesmo tempo são sempre potencialmente perigosas para o processo da sua formação. Por esta razão há uma atitude generalizada de dissimulação e ocultamento dos dados pessoais.

Segundo uma lógica local, quando há uma agressão por parte de um espírito alheio, a melhor forma de neutralizá-lo não é tanto através da sua expulsão do corpo da vítima, mas pela sua integração como familiar, para que de inimigo se torne um aliado. Contudo, como também Passador sublinha, esta aliança é algo ténue, uma vez que se baseia num compromisso que pode ser quebrado por umas das partes. Sendo assim vigora uma realidade de vulnerabilidade contínua contra a qual as pessoas investem esforços permanentes. É neste contexto que as igrejas Zione se inserem e actuam e, como se tornará mais claro à frente, não se afastam muito da lógica local da afinização

²⁴ Pessoalmente concordo bastante com a tese sustentada por Passador. Caminhando pelas ruas de Maputo, este clima de contínua tensão e desconfiança torna-se quase palpável. Embora a cidade seja um fervilhar de pessoas caminhando a passo rápido, tentando apanhar desesperadamente *chapas* para voltar para casa, vendendo produtos na rua, indo às aulas ou trabalhar, tem-se a sensação de se estar a ser continuamente observado no meio da confusão. Trata-se de um suposto observador cujo olhar nunca é neutro, ou sereno, mas que carrega sempre algo como a reprovação pelos ricos, a desconfiança dos mais pobres (que nos discursos parecem ser ambos os piores feiticeiros), prestando atenção a cada pequena alteração, mudança, aquisição de bens. Por exemplo, se o saco das compras for de cor preta, é chamado *xiviti xa vizinho*, literalmente a “raiva do vizinho”, porque sendo o saco preto, o vizinho é impossibilitado de ver o que a pessoa comprou. Tal denuncia a existência de um controlo social contínuo operado a todos os níveis.

dos inimigos, embora a esta estratégia se junte a integração dos “espíritos da tradição” e do universo cristão, o que permite uma posterior neutralização para os “purificar” de uma carga sempre potencialmente perigosa. Contudo, isto não significa que as igrejas Zione representem uma solução definitiva para as agressões dos espíritos alheios. Pelo contrário, como tentarei demonstrar no próximo capítulo, alguns Zione contribuem para fomentar um sentido de desordem espiritual em que o fenómeno do “marido espiritual” parece representar uma verdadeira epidemia social.

Zione como religião popular

A igreja metodista é *tradicional*. Podes rezar ali e ir ao curandeiro se estiver doente. Eles podem vir a fazer orações, mas podes ir ao curandeiro também. A igreja Zione é como o curandeiro, mas *modificou*. E’ quase curandeiro, mas já utiliza a palavra de Deus (Dona Anita, 37 Anos, T3)

No Sul de Moçambique o universo multifacetado dos espíritos testemunha uma longa história que parte das guerras pré coloniais passando pela colonização, por histórias de emigração, e pela independência até chegar à guerra civil e às intensas transformações económicas dos últimos anos. Nas pequenas igrejas Zione, onde trabalhei, encontrei reformulações do universo espiritual local que de, alguma forma, me pareciam ser bastante partilhadas pela população em geral, uma vez que se foram estruturando como uma forma de religiosidade popular onde cristianismo e “tradição” interagem quotidianamente num espaço comum. O que pretendo sustentar, por outras palavras, é que os líderes Zione, muitas vezes, não se apresentam à sociedade apenas na qualidade de agentes, criadores de novos sentidos, mas também como veículos de entendimentos comuns e de saberes locais que se desenvolveram ao longo de anos, décadas, a partir da interacção de práticas e experiências múltiplas. No meu entendimento, aquilo que pode ser definido como reformulações cosmológicas nas igrejas Zione são, hoje em dia, representativas de um sentido comum mais amplo que vai além das “fronteiras” Zione, em que os antepassados têm uma conotação cada vez mais ambígua, dada a sua ligação à “tradição africana”, enquanto o cristianismo parece ter uma posição de superioridade incontestável. Neste contexto, dito por outras palavras, o cristianismo assume uma função de mediação cultural e simbólica imprescindível. Fornece os termos de uma

linguagem universal, partilhada, numa realidade fortemente plural. Afirmo isso porque a maior parte das pessoas que recorriam à ajuda Zione faziam parte de outras denominações cristãs. Essas pessoas, quando chegavam aos pastores Zione, já partilhavam uma visão de base comum segundo a qual a manipulação e a negociação com os espíritos têm que passar pela mediação do cristianismo. Os pastores Zione não vivem num vácuo onde as suas visões são encaradas como bizarras e alternativas, mas são parte, e também resultado, da sociedade em que estão mergulhados, partilhando as suas percepções. E é precisamente por esta razão que as igrejas Zione representam um dos fenómenos religiosos mais difundidos no Sul de Moçambique, e que as suas ofertas terapêuticas são tão procuradas pelas diversas camadas da sociedade.

Nesta visão, todos os “espíritos da tradição” continuam a interagir com o mundo dos vivos, ameaçando-o por um lado, e protegendo-o e conferindo-lhes poderes por outro, mas convivendo agora numa posição de subordinação ao Deus único cristão e à autoridade da Bíblia.²⁵ Então, nesta perspectiva, o mal não está só relacionado com a Alteridade e com os seus possíveis ataques, mas também com a falta de sujeição ao Deus da Bíblia.

Nesta tentativa de apresentar as reformulações Zione do universo espiritual local, não tenho como objectivo não é determinar se as igrejas Zione são, ou não são, realmente cristãs. Com referência ao trabalho de Cannel (2006) e Robbins (2007) sobre a Antropologia do cristianismo, parto do pressuposto que o cristianismo não é um dado óbvio, homogéneo ou uma construção monolítica sem história. É claro que o cristianismo sempre foi historicamente muito complexo, integrando diferentes tradições e cosmologias. O meu interesse está mais focado na tentativa de perceber como é que hoje em dia, num contexto como o de Maputo, caracterizado por uma enorme fluidez religiosa e uma multiplicidade de ofertas, o cristianismo, originalmente proposto por missionários europeus e norte-americanos, se reconfigura localmente. Por esta razão considero as igrejas Zione um ponto de observação privilegiado, pois representam realidades institucionais bastante autónomas, ligadas às visões particulares de cada líder.

Como já adiantei no Capítulo II, o termo que mais sobressaiu durante as sessões de cura e os cultos nas igrejas Zione onde trabalhei foi a de *mademonio*, uma

²⁵ Alguns pastores (ver Capítulo II, caso do Pastor Ndembele) negam a existência dos “espíritos da tradição”, classificando-os como superstições e invenções dos curandeiros. Porém, quando assim é, os mesmos acabam por perder fiéis e pacientes, porque de facto perdem o contacto com um sentir comum, em que as entidades espirituais (neste caso espíritos de defuntos) permanecem como umas das ameaças mais perigosas para as pessoas.

apropriação em língua local do termo demónio, utilizada para indicar genericamente a noção de “espíritos maus”. Ao longo do terreno, foi precisamente o termo *mademonio* que representou um dos aspectos mais desafiantes da minha investigação, pois por detrás desta expressão aparentemente simples, na verdade, estava subjacente uma percepção muito mais complexa do universo dos espíritos e da sua relação com os vivos.

A influência missionária

Na origem das reformulações dos espíritos entre os Zione, e em geral, há claramente uma forte influência dos missionários e do trabalho de evangelização, em particular das igrejas protestantes. Como afirmam Jean e John Comaroff “[...] entre todos os colonizadores, foram os evangelizadores que fizeram o esforço mais profundo para revolucionar o estar no mundo [*being-in-the-world*] africano” (1991: 17). O discurso missionário ordenou e categorizou a cultura local africana de tal forma que ainda hoje continua a ser central nas formas de auto-representação dos africanos (Marshall 2009).

Como já referi na Introdução, no Sul de Moçambique as igrejas Zione foram fundadas e difundidas, em particular por trabalhadores emigrantes que regressavam das minas sul-africanas. Nestas últimas, milhares de homens entraram em contacto com missionários europeus, aprendendo a ler e a conhecer o texto bíblico. A descoberta dos diamantes, em 1867, conduziu a África do Sul a um período de prosperidade e a uma revolução industrial, que acabou por abranger as regiões circundantes. Em poucos anos, as minas começaram a atrair os homens que viviam nas zonas costeiras, dominadas pelos portugueses, e os missionários logo ali reconheceram um potencial importante para o estabelecimento de novas missões. De facto, quando os trabalhadores regressavam das minas, acabavam por ser veículos de difusão da mensagem bíblica para além das pequenas estações missionárias, e como tal elementos determinantes para a implantação capilar do cristianismo (Harries 1998).

Em 1899, devido à guerra entre Bóeres e Ingleses na África do Sul, mais de 6000 emigrantes regressaram a casa vindos das minas. Por esta razão, alguns missionários protestantes, entre quais os da Missão Suíça, Anglicana e Metodista, mudaram-se das terras do Witwatersrand para o Sul de Moçambique, onde estabeleceram novas sedes para as suas missões. Como afirma Harries, “muita da atracção exercida pelo

Moçambique do Sul em relação às diferentes denominações [protestantes] baseava-se no desejo destas continuarem a seguir o seu amplo número de convertidos nas minas” (1998: 330). Sendo assim, as missões protestantes acabaram por ter uma influência notável no Sul de Moçambique²⁶, sendo o seu trabalho contemporâneo e entrelaçado com o surgimento das igrejas Zione na região. De facto, não era raro acontecer que alguns discípulos ou evangelistas das missões protestantes pregassem um cristianismo segundo a sua visão particular, e a seguir se afastassem dessas mesmas missões, estabelecendo novas comunidades.

Além disso, os primeiros líderes Zione em Moçambique foram, em boa parte, trabalhadores nas minas sul-africanas, formados por pastores europeus e norte-americanos, e que conheciam os textos bíblicos nas línguas vernaculares, traduzidos pelos próprios missionários. No estudo e codificação das línguas locais, os missionários criaram uma linguagem estandardizada das populações com as quais trabalharam. Em 1894, por exemplo, os missionários Suíços editaram o Novo Testamento em língua tsonga, tendo já sido produzidos livros de catequese e outros materiais por outras missões. No processo de tradução operado pelos missionários, foram introduzidas palavras que faziam parte da religião “tradicional”, e que poderiam ajudar a tornar compreensível a mensagem que se queria passar. Por exemplo, o termo *gandzelo*, hoje muito utilizado pelos próprios Zione, foi usado para traduzir a palavra holocausto ou sacrifício no texto bíblico.²⁷ O termo *Xikwembu*, em maiúscula e no singular, foi escolhido para traduzir Deus, enquanto *svikwembu*, traduz a noção de espírito mau no Antigo Testamento, o que de facto acabou por criar bastante ambiguidades.²⁸

Como afirma Harries (2001), no texto escrito e na codificação das línguas locais não havia uma mensagem universal e comum, e “a alfabetização servia frequentemente para reforçar as crenças locais mais do que para as desfazer ou transformar” (2001:

²⁶ Relativamente a este assunto, além dos trabalhos de Patrick Harries sobre Missão Suíça, ver os trabalhos de Cruz e Silva (1996), Macamo (1998) e Ngoenha (1999) e de Hegelsson (1994) sobre igreja Metodista na província de Inhambane.

²⁷ Contudo, como já reporte neste mesmo capítulo, *gandzelo* é tradicionalmente um sacrifício dedicado aos antepassados ao pé de uma árvore sagrada, em que a carne é sucessivamente consumida pelos próprios celebrantes, enquanto o holocausto é relativo a um sacrifício dedicado a uma divindade única (historicamente conotada e ligada ao povo judeu), em que a vítima sacrificada tem que ser completamente consumida pelo fogo.

²⁸ Padre Pereira (1971) reporta que o termo *Nkulukumba*, de origem Zulu, que significa literalmente o “grande criador”, foi escolhido pelos missionários católicos precisamente por não representar uma palavra demasiado ambígua. De facto, para acabar com as ambiguidades, os protestantes tiveram que associar ao termo *Kikwembu* a palavra *Nkulukumba*. Não é por acaso que, hoje em dia nas orações as pessoas recorrem sempre à expressão *Kikwembu-Nkulukumba* ou *Kikwembu-Hosi*. *Hosi* (pl. *tiHosi*) que significa senhor, rei. Para evitar qualquer tipo de confusão, os espíritos *svikwembu* são sempre expressos na sua forma plural.

417). Por exemplo, através da leitura da Bíblia e em particular do Antigo Testamento, as pessoas acabavam por encontrar confirmações da ideia local de que os sonhos eram veículos da comunicação divina. Seguindo o relato de Harries, a leitura independente da Bíblia, fortemente estimulada pelos missionários protestantes, levou alguns convertidos a considerar que o contacto com Deus através dos sonhos era uma condição indispensável para fazer parte da igreja. Muitas vezes estes mobilizavam a autoridade bíblica para defender práticas locais, reformulando a mensagem dos missionários segundo as suas próprias cosmologias.

Relativamente à população tswana da África do Sul, John e Jean Comaroff afirmam: “defendemos [...] que de uma maneira ou de outra, os evangelizadores coloniais eram constantemente desviados dos seus objectivos religiosos, culturais, políticos e sociais pelas intervenções africanas; que as vias e os significados europeus eram repetidamente apropriados, reformulados e redireccionados segundo as suas finalidades pelos Tswana do Sul” (1997: 37). É claro que o encontro entre missionários e populações locais foi uma história de influência recíproca. Segundo Meyer (1999) a imagem dos “demónios” representa de facto um produto que resultou do encontro entre africanos e missionários ocidentais, e que gerou um termo híbrido capaz de ajudar ambas as partes a entrar em diálogo uma com a outra. Relativamente ao caso moçambicano, o termo *mademonio* encontra-se na tradução vernacular da Bíblia (de origem protestante), em particular no Novo Testamento. No caso da população de língua Ewe (Gana), descrito por Meyer, os missionários apropriaram-se de alguns termos vernaculares, alterando o seu significado original para que a mensagem evangelizadora tivesse algum sentido a nível local. No processo de tradução, os missionários trabalharam para que aquela que eles definiram como “religião local” ou “tradicional”, denunciada como uma forma de devoção ao diabo, fosse marcada por uma posição de inferioridade em relação ao cristianismo. Ao longo deste processo de tradução descrito por Meyer, deu-se um paradoxo: por um lado os termos não cristãos foram integrados no discurso evangelizador através da tradução, e por outro foi definido um limite estrito entre as duas religiões através do conceito de demonização. O que de facto aconteceu é que a figura do demónio se tornou a ligação entre a visão dos missionários e a dos Ewe. Demonizando aquela que foi definida e cristalizada como religião “local” ou “pagã”, os missionários construíram uma série de categorias e oposições binárias, num contexto cultural e social em que o bem e o mal não representavam duas forças opostas dualisticamente, pois a finalidade principal da

existência era a conservação da vida e a sua continuação através da descendência. De facto, os Ewe convertidos ao cristianismo, continuaram a temer as mesmas forças dos Ewe não cristianizados, entendendo o pecado como algo dos quais eram vítimas, mais do que algo que tinham cometido. A única fuga das forças negativas espirituais era reivindicar que Deus era mais forte do que o diabo. Apesar disso, em tempos de sofrimento surgiam entre os convertidos dúvidas acerca da sua nova independência, e a importância da família era revalorizada. A demonização dos espíritos locais não implicou o desaparecimento dos espíritos anteriores ao cristianismo e, na argumentação proposta por Meyer, é em parte através da imagem do diabo que as antigas forças espirituais continuam a existir na África contemporânea.

O processo que Meyer descreve para o caso do Gana torna-se elucidativo para compreender o uso do termo *mademonio* entre numerosas igrejas cristãs em Moçambique. O processo histórico foi semelhante e a palavra de origem latina “demónio” foi integrada na linguagem local através da Bíblia. Porém, na minha opinião, o termo acabou por ter acepções bastante diferentes em relação ao significado original que os missionários importaram. A meu ver, não foi tanto o processo de demonização das entidades espirituais locais que permitiu a permanência dessas últimas dentro do cristianismo, antes, no caso por mim estudado, o que continua a alimentar e a sustentar o mundo espiritual, assim como é entendido localmente mesmo em contextos cristãos, é a centralidade das relações de parentesco que se estende ao mundo dos espíritos. O mundo relacional estrutura profundamente o quotidiano no Sul de Moçambique, determinando os processos contínuos de construção da pessoa, e representando um aspecto fundamental para compreender o modo como os indivíduos se movimentam durante episódios de crises, mas também como as próprias crises são moldadas.²⁹ Por fim, a demonização, como irei argumentar a breve trecho, é um processo, em parte, aparente e que não é completamente linear.

Como já foi relatado no Capítulo II, cada pastor Zione oferece uma visão bastante específica sobre a natureza dos *mademonio*. A variedade das classificações depende em parte da formação do líder (por exemplo, se foi formado por um profeta que teve um passado como curandeiro, a sua visão será bastante diferente da de um pastor educado

²⁹ Neste sentido, as elaborações culturais não parecem ser só geradoras de sentido dentro do fluxo caóticos dos eventos, mas nalguns casos participam plenamente na criação do próprio sofrimento e na complexificação das crises. Irei tentar sustentar esta tese com maior argumentação no capítulo que se segue.

nas igrejas missionárias), dos cursos bíblicos que frequentou, e das próprias inclinações pessoais. Porém, acho que para além desta heterogeneidade, permanecem algumas percepções comuns que se revelaram não tanto a nível discursivo, quanto a nível prático, durante os tratamentos e nos momentos de manipulação do mundo espiritual. Assim como afirma Murray Last (1992: 399), existe de facto um saber de sentido comum a partir do qual o investigador pode elaborar algumas regras de teor mais geral, apesar da contraditoriedade dos discursos. O significado do termo *mademonio* é fortemente ambíguo e, com raras excepções (ver Pastor Ndembele, Capítulo II como exemplo), não tem ligação com a tradição judaico-cristã segundo a qual o demónio seria um anjo caído que incarna uma manifestação do mal absoluto. Entre a maioria dos Zione com os quais trabalhei, o termo *mademonio* subsume toda uma série de “espíritos maus”, que elenquei nos parágrafos anteriores, e por vezes pode indicar ainda todos os “espíritos da tradição”, embora continuem a existir entre eles diferenças substanciais. Para muitos dos meus interlocutores, os *mademonio* não representam espíritos cuja maldade é absoluta, incorrigível, mas são entidades que tiveram uma existência histórica e que se encontram deslocados dos seus descendentes.

Perante estas ambiguidades e a ausência de princípios dogmáticos acerca do termo *mademonio*, o que proponho a seguir é uma tentativa de organizar um material espúrio, seguindo algumas “constantes” que sobressaíram na interpretação das aflições e nas práticas terapêuticas oferecidas pelos pastores e profetas com quem entrei em contacto.

Muitas das conclusões a que cheguei têm o seu fundamento particularmente na observação e participação no trabalho da vovó Josina, e nos encontros com os pacientes e os membros da igreja que tive em sua casa e durante os seus tratamentos. Além deste material, baseio-me ainda nas numerosas entrevistas que recolhi e conversas que tive com membros das outras igrejas com as quais trabalhei.

Os anjos ou *tintsumi*

Nas várias entrevistas recolhidas, identifiquei um padrão recorrente entre líderes, membros e pacientes das igrejas Zione: os espíritos de família, os *tinguluve*, não possuem um estatuto completo de *mademonio*. Determinados espíritos de família fazem parte de um indivíduo vivo como algo ontologicamente ligado e, nesta lógica, um

antepassado não se pode dissociar de um familiar, ainda mais se for seu *xará*³⁰, pois a partilha do mesmo nome entre parentes marca uma ligação importante. É óbvio que existe uma hierarquia entre os “vovôs”, como esclareci anteriormente a propósito dos *tinguluve*. Além disso, em contexto urbano a memória sobre os antepassados não tem muita profundidade geracional e chega, geralmente, no máximo a três gerações anteriores.³¹ O indivíduo está ligado aos seus ascendentes e a partilha do nome com um parente ou uma pessoa próxima da família é algo de grande importância, pois considera-se que o nome tem um efeito concreto na existência da pessoa, acabando por definir parte do seu percurso e da sua identidade. Como sublinha Bernárd da Costa: “ser «xará» de alguém é um facto com algum significado, existindo uma identificação entre o nome e as pessoas. Partilhar um nome próprio, mesmo quando não existem relações familiares ou de compadrio entre as pessoas em questão, é sempre partilhar uma identidade” (2001: 338). Os nomes neste contexto não são sinais neutros, mas tornam-se parte integrante dos seus “donos” (Comaroff e Comaroff, 1991). A partilha do nome com um ascendente não comporta só uma lembrança, um tributo, mas implica uma compenetração de dois seres (e de outros que anteriormente tiveram o mesmo nome na família), os quais permanecem assim ligados indissolivelmente. Esta “simbiose” entre *xarás* é de tal maneira forte, que os descendentes não herdam só as suas características, mas também as dívidas dos seus homónimos (Bagnol 2008).

Neste contexto de múltiplas subjectividades ou de acumulação de identidades³², em que, ao longo da vida, o ser é composto por toda a rede das suas relações sociais: “o *xará*, o grupo dos antepassados da linhagem a quem este *xará* pertence, os afins, são fragmentos que constituem os indivíduos [...]” (Bagnol 2008: 268). Este aspecto é importante para perceber como a pessoa se constrói e, neste sentido, torna-se cada vez

³⁰ *Xará* é um termo de origem ameríndia (tupi) que entrou na linguagem comum de Moçambique, sobretudo através das novelas brasileiras, nos anos 1980-1990 (Pina Cabral 2010). Em changane *xará* diz-se *mavizweni*, mas pessoalmente, nunca ouvi utilizar esta expressão e geralmente as pessoas recorrem à palavra *xará*, que é de domínio comum. Meu marido disse-me que já na década do 1980, em contexto rural (portanto sem directa influência das novelas brasileiras) o seu avô materno conhecia e utilizava o termo *xará* alternativamente ao termo chope *nyadine*.

³¹ Lendo o texto de Webster (2009[1976]), torna-se claro que entre os Chope esta falta de profundidade era uma característica comum já em épocas anteriores, porque a nível pragmático acabava por predominar um princípio colateral, em que alianças alargadas entre indivíduos (vivos) representavam uma maior garantia de sobrevivência. Hoje em dia, com a dispersão familiar devida à guerra civil e às emigrações, este fenómeno é ainda mais acentuado em contexto urbano.

³² Além do nome oficialmente registado, as pessoas geralmente “acumulam” uma série de nomes que são utilizados dependendo do contexto e do tipo de relação que o indivíduo tem com quem o chama. Por exemplo, em contextos formais, de relação com o estado (como na escola), o nome de registo é comumente utilizado, mas nem sempre corresponde ao nome pelo qual é chamado em casa pelos parentes mais próximos.

mais claro como o universo dos espíritos é uma componente fundamental na formação dos seres.

Para uma definição o mais abrangente possível do conceito de parentesco, Sahlins recorre à expressão “mutualidade do ser” (2011: 3). Segundo o antropólogo, este conceito é capaz de compreender um maior leque de estruturas de parentesco documentadas a nível etnográfico, pois aplica-se indiferentemente ao parentesco entre consanguíneos e afins. Assim onde o ser é concebido como mútuo, a experiência torna-se algo mais do que individual. Aqueles que são definidos como parentes tornam-se pessoas que vivem as vidas uns dos outros, e que morrem as mortes uns dos outros, havendo a inscrição de múltiplos outros num único sujeito e, simultaneamente, uma distribuição do sujeito entre múltiplos outros.³³ Este é um aspecto chave para compreender a relação com os antepassados e a sua importância na definição do percurso dos vivos, pois são elementos indissociáveis da quotidianidade dos seus descendentes. Eles constituem mediadores fundamentais nos processos de cura e a sua colaboração é imprescindível para que estes últimos tenham alguma eficácia.

Em contexto Zione, os antepassados podem ser denominados *tintsumi* (sing. *ntsumi*), ou anjos, em português. O substantivo *tintsumi* significa literalmente “mensageiros” (como a aceção original do termo *angelos* – ἄγγελος – na versão bíblica denominada Septuagésima, em língua grega), porque, de facto, no contexto Zione os anjos canalizam sempre mensagens através de sonhos, visões ou de uma voz que orienta as acções e as decisões de uma pessoa. Como afirma também Oosthuizen (1988) para o caso sul-africano, geralmente entre os Zione os espíritos dos antepassados não são espíritos possesores, mas têm a função de mediadores. Anjo, neste contexto, pode ser um antepassado que confere o dom de profecia ou algum dom dentro da igreja, e que, assim sendo, molda a pessoa que acompanha e protege, como uma entidade indivisível e “cumulável”. Entre os Zione, as pessoas falam frequentemente dos próprios anjos como sendo uma presença constante nas suas vidas que os ajuda e orienta. “O meu anjo gosta de Zione”, foi a explicação que algumas pessoas me deram quando interrogadas sobre as causas que as levaram a recorrer a uma igreja Zione. De facto, para que os tratamentos proporcionados por uma determinada igreja tenham

³³ Por exemplo, no Sul de Moçambique, a ligação entre avós e netos tem uma relevância particular, pois representam duas gerações unidas por uma ligação especial. Não é por acaso que o lugar dos *vatukulu* (netos) durante as cerimónias dedicadas aos antepassados é o de “substituir”, ou representar de alguma forma, os próprios avós.

algum efeito, os anjos de uma pessoa devem ser os primeiros a sentir-se confortáveis, pois sem a sua aceitação qualquer tipo de cura fica sem efeito:

Na igreja Zione tu rezas, e consegues ver muita coisa [ter visões, profecias], quer dizer que o *teu anjo* combinou com a igreja onde tu estás. Eu rezei em muitas igrejas, mesmo na Universal, mas [nesta última] nunca senti este tipo de coisas.

Estas coisas de tratamento dependem da sorte. Se o teu anjo combinou com aquela pessoa que te tratou, *os teus caminhos abrem* (Helena 01/12/2010).

De acordo com Honwana: “[...] os espíritos não são apenas como que agentes externos que controlam e mudam as identidades das pessoas, mas a própria essência da identidade humana” (2002: 28). Não estamos perante “indivíduos plenamente identificados” (Pina-Cabral 2010: 330), uma vez que o corpo não representa o limite de um indivíduo, pelo contrário um indivíduo composto por todas as relações humanas que o definem ao longo da sua existência.

Claramente, nem todos os antepassados de uma pessoa são anjos, pois para tal têm que protegê-la e guiá-la ao abrigo do Deus.³⁴ Para que os espíritos dos antepassados se tornem verdadeiros protectores, é necessária a sua conversão ao cristianismo, se não forem ainda cristianizados (as pessoas em Maputo geralmente indicam este estado com a expressão: “ele/ela não rezava” ou “não era crente”). Segundo esta lógica, a conversão dos antepassados ao cristianismo representa uma solução bastante segura para que seja restabelecido o equilíbrio, e para que os antepassados sejam entidades positivas. Como disse vovó Josina:

Os mortos são convertidos ao Evangelho, pois antigamente muitos só iam a palhota deles. Praticamente o trabalho que se faz com os espíritos é para os pôr na igreja (16/07/2010, tradução do changane).

A conversão dos antepassados não parece ser novidade entre os Zione, pois já aparece reportada no trabalho pioneiro de Bengt Sundkler (1961) entre igrejas Zione sul-

³⁴ Neste sentido, geralmente não importa para os Zione qual é a igreja de pertença de um paciente, o que é fundamental é que este último seja cristão e baptizado.

africanas. Escrevia assim o missionário: “ [...] entre os Zionistas existe um espírito de optimismo e de jóia que os separa dos pagãos com as suas atitudes mais deprimentes: os *amadlozi*, os espíritos, foram baptizados” (1961: 260).

Relativamente ao contexto zulu da África do Sul, Flikke (2000) afirma que as igrejas Zione se posicionam para reorientar os poderes tradicionais dentro da corrente cristã, conduzindo os espíritos ancestrais a aceitar o contexto cristão moderno.³⁵ Para os Zione a história do povo Zulu é fonte de mal e consideram-na uma espécie de campo de batalha entre os antepassados cristãos e a “tradição”.

Sendo assim, muitos tratamentos na água de mar não têm propriamente a finalidade de expulsar, exorcizar os espíritos do paciente, mas de purificar e activar o processo de conversão. Durante alguns dos tratamentos Zione na baía de Maputo, e nas igrejas que presenciei, este processo de conversão assumia traços bastante violentos na sua execução. Geralmente, o contacto com as águas do mar, o uso da Bíblia, o ritmo dos tambores e os cantos acabavam por criar uma idiossincrasia nos “espíritos da tradição”, os quais se sentiam retidos num ambiente demasiado hostil à sua presença. Sendo assim, geravam crises nos seus hóspedes involuntários que, através de convulsões, tremores e de uma repentina mudança de personalidade, começavam a manifestar tais espíritos. Nalgumas ocasiões, havia uma verdadeira sucessão de espíritos numa única sessão, o que acabava por desgastar fisicamente a vítima. Nestes casos, os profetas e os membros da igreja presentes movimentavam-se para que os espíritos comunicassem, e para que o paciente ficasse purificado após o paroxismo da possessão. Através de uma série de objectos e actos, dos quais falarei no Capítulo VI, alguns espíritos eram acalmados, outros eram convidados a deixar o seu hóspede. Nalgumas ocasiões, o sucesso da intervenção dos Zione acontecia no momento em que o paciente, já exausto, mas ainda não totalmente em si, desatava a gritar a palavra “aleluia”, batendo palmas e invocando (muito mais raramente) o nome de Jesus. A exclamação de aleluia era emblemática, pois através de uma única expressão condensava-se a vitória de Deus e a submissão (às vezes só temporária) dos espíritos à palavra de Deus. “Quando é assim – quando um paciente desata a gritar aleluia, segundo o marido de vovó Josina – significa que os espíritos já *absorveram*”, e, neste sentido, quando os espíritos estão prontos para “absorver”, uma parte dos problemas já começa a encontrar solução.

³⁵ O trabalho de West (1975) não se afasta muito desta interpretação.

Esse processo de conversão nem sempre é pacífico e óbvio. Nalguns casos, os antepassados podem ser muito recalcitrantes à ideia de passar ao cristianismo e, quando assim é, dificultam as operações que envolvem outros tipos de espíritos (alheios) que afligem os seus descendentes. Como na “tradição”, também entre Zione os antepassados são mediadores fundamentais para que as pessoas possam resolver os seus problemas e, quando já estão cristianizados, são aliados preciosos no tratamento de aflições ligadas à possessão por espíritos. Algumas sessões de cura, que representam apenas uma ínfima parte de longos processos de negociação e purificação dos espíritos, visam unir e reconciliar o conjunto dos antepassados do paciente, para que a sua protecção seja mais eficaz.

Resumindo, parece-me que, no contexto actual de Maputo, os antepassados são entidades bastante ambivalentes. Esta posição de ambivalência foi-se reforçando através do domínio colonial e, sobretudo, através do trabalho de evangelização que minou profundamente o sentido da eficácia dos antepassados (Ashforth 2005). Segundo Harries (1998), no Sul de Moçambique, as pessoas sentiram que os antepassados eram incapazes de os proteger dos portugueses, das secas e das fomes terríveis que se seguiram, e este sentimento encorajou-os a procurar ajuda noutros lugares. Em parte por estas razões, a relação com os próprios defuntos é marcada por muitas incongruências, ainda que seja raro encontrar alguém que negue a sua interacção (boa ou má) com o mundo dos vivos. Como já mencionei no Capítulo II, nem sempre existe uma coerência ou uma linearidade nos processos de cura. As pessoas recorrem a múltiplos recursos, o que faz com que nem sempre haja uma visão unânime sobre a natureza dos antepassados, e sobre o modo como os problemas relativos a esses devem ser abordados. Se por um lado os *tinguluve* são as entidades que definem os seus descendentes, ao mesmo tempo podem representar a origem das suas piores aflições (como nos casos de *kukhendhla*), causando uma “pobreza” da qual parece difícil sair. Esta situação gera assim contínuas ambiguidades num contexto onde vigora um clima de desconfiança e suspeição contínuo.

O caso de Angélica: *xará* e igreja Zione

Angélica era uma mulher de 34 anos que tive ocasião de conhecer nos cultos da paróquia de Malhangalene, da igreja da bispa Cláudia (ver Capítulo III). Havia já nove

anos que era frequentadora assídua da igreja e durante os cultos era uma das pessoas mais animadas, profetizando e abençoando com grande energia.

Quando conheci Angélica, o marido estava a trabalhar no estrangeiro enquanto ela vivia numa casa na cidade com os seus três filhos, trabalhando a tempo parcial numa ONG por um salário pago em dólares. Os seus pais tinham-se divorciado há muitos anos e a mãe tinha-se mudado para Beira, donde era originária. Angélica foi assim criada pelo pai juntamente com os outros irmãos. O pai era católico e até à adolescência a jovem frequentou a catequese e as missas ao domingo com a família, quando aos 16 anos subitamente recusou ir à igreja porque já tinha perdido o sentido e o gosto de estar ali. “Tudo o que acontecia, não me tocava, como se estivessem a falar uma língua que eu não percebia”, explicou-me.

Em seguida conheceu o seu actual marido e quando Angélica tinha 20 anos tiveram a primeira filha. A partir daquela altura, a sua vida começou a ser marcada por uma grande turbulência por causa do marido, que regularmente desaparecia deixando-a em dificuldades financeiras para sustentar os filhos. O pai e os irmãos nunca aceitaram a sua união, e nos momentos em que o marido não a ajudava ela ia viver para casa de outras mulheres que a abrigavam em sua casa. Quando tinha 25 anos, através de umas amigas, entrou em contacto com a igreja da bispa Cláudia, que na altura tinha sede numa garagem em pleno centro da cidade:

Quando entrei [pela primeira vez na igreja], e arrumamos as coisas, e vi os pastores encostados à parede, pessoas sentadas no chão, e quando decorreu o culto, aquilo me roubou a atenção. Senti-me leve, comecei a deitar lágrimas, pensando: foi preciso esperar tanto tempo para ter o que eu tanto procurava? Então voltei ao passado, quando eu disse a meu pai que quando eu tivesse encontrado uma igreja capaz de me tocar o coração, eu ia lá, sem ninguém me obrigar (Entrevista Gravada 02/12/2010).

Passado algum tempo, depois de Angélica ter recebido uns tratamentos pela bispa Cláudia, o seu marido voltou para casa. Viveram ainda alguns momentos de separação, violência e incompreensão, mas na altura em que encontrei Angélica parecia que o casal estava a viver um período de serenidade. Na igreja, tinha-lhe sido diagnosticado um problema espiritual que não permitia à jovem “segurar o lar”, estudar e ir com a vida para a frente. Angélica explicou-me que antes de frequentar a igreja da bispa Cláudia

tinha ido a umas consultas com curandeiros, e que lhe revelaram um problema “hereditário”, que ela tinha sido oferecida a um espírito por parte da família do pai (“da minha mãe eu nunca apanhei nada”, disse-me). Na igreja a bispa Cláudia confirmou a presença de um espírito mau, mas ao mesmo tempo evitou fazer qualquer tipo de acusação, limitando-se a tratar Angélica para que se libertasse. Entretanto, a jovem começou a manifestar dom de profecia, pois a sua *xará*, a avó paterna, gostava de ir à igreja Zione e foi ela, em parte, que orientou a neta para ir ao encontro da igreja da bispa Cláudia:

Conforme o que diz vovó Cláudia, este espírito [que ajuda a profetizar] é minha *xará*, mãe do meu pai. Eu não a conheci. Quando ela morreu, meu pai era criança. Eu acho que a cena espiritual funciona assim: a partir do momento que a pessoa desaparece fisicamente, o espírito permanece e incarna-se numa certa pessoa e começa a dar capacidade àquela pessoa de praticar obras. Dizem-me que, pelo que me contam as tias, irmãs do meu pai, que ela gostava muito de rezar e que rezava a escondidas numa igreja Zione. O marido dela lhe proibia de ir, era católico, e assim ela ia as escondidas. Punha as roupas na carteira. Eu acredito que tenha sido este espírito que se tenha incarnado em mim, e que o recebi logo, depois de ter posto pés na igreja Zione, como se ela finalmente estivesse num sítio onde ela costumava ficar.

Portanto, a frequência da igreja Zione fez com que o espírito da sua *xará* se abrisse, florescesse, e que lhe conferisse dom de profecia. Durante os cultos, quase inadvertidamente, Angélica começou a sentir uma força e daí começou a orar pelas pessoas, sentindo a dor delas, e a ter visões para perceber a causa e encontrar uma solução. Este foi um processo demorado, a princípio cada manifestação do espírito deixava Angélica desorientada, assustada. Aos poucos a mulher acabou por se entregar ao dom, e assim começou a compreendê-lo, dominá-lo, afinando as suas capacidades.

A história de Angélica, assim com a de outros homens e mulheres que têm dom de profecia, demonstra como os antepassados, e em particular os *xarás*, quando devotados ao cristianismo, são elementos fundamentais nas igrejas Zione para veicular a cura. As suas histórias de vida são determinantes para os seus descendentes, pois quando já havia

alguma ligação com igrejas cristãs (de qualquer denominação), acabam por “facilitar” os tratamentos e a expulsão dos espíritos alheios.

Os *svikwembu*, anjos ou *mademonio*?

O caso de Dona Anita, uma mulher de 37 anos que frequentava a igreja de Amélia e Rosita (ver Capítulo III), é exemplificativo para perceber as ambiguidades acerca dos *svikwembu*:

A. “Quando você tem *mademonio*, o seu corpo não fica livre. Agora mesmo tenho *mademonio*, mas é difícil de tirar. Já me tiraram o demónio. Era meu avô, pai do meu pai. Meu avô paterno era *nyamusoro*, depois faleceu. Então aquele espírito entrou em mim. Eu fui ao Zione para tirar aquele espírito. *Então ficou aquele espírito para trabalhar, para a profecia*. Mas este espírito do avô ficou e posso trabalhar com ele.”

G.C. “Mas então não percebo bem, este não era demónio?”

A. “*Mademonio* é como espírito da tradição. Zione não tirou o espírito, mas *modificou*. Fui levada para a praia, com umas galinhas e pombos. Fizeram uma casinha pequena de caniço e eu entrei ali. Foi morta a galinha para *modificar aquele svikwembu*. O sangue da galinha foi posto no meu corpo para lavar *svikwembu*. Depois peguei os pombos nas mãos enquanto o pastor fez orações para mim. Era de manhã. Depois me disseram para entrar na água, onde ficava a minha espera outro pastor. Deixei voar os pombos em direcção dele e entrei na água onde fui mergulhada. Depois me amararam quatro cordas (*xifungo*), daquelas grandes, na cintura, no pescoço, etc. Eram de quatro cores: branca, vermelha, verde e azul. Me deram uma capulana branca com uma cruz vermelha, com pombos nas pontas. Ali na praia fiquei só um dia, depois voltei para casa. *Aquele demónio foi modificado para eu trabalhar como profeta*. Eu trabalhei mesmo como profeta. E’ este meu avô mesmo que me ajuda. Aqui [na igreja de Amélia e Rosita] não pratico como profeta, estou chateada, com problemas, com fome e então o espírito não trabalha. É preciso estar bem para poder trabalhar como profeta”.

Como este caso evidencia, para alguns dos pastores com quem trabalhei (o caso da vovó Josina foi o mais evidente), os *svikwembu* (aqui entendidos na acepção de espíritos de cura), assim como os vovôs, têm uma conotação dupla. Quando os *svikwembu* de um indivíduo trabalham para um curandeiro tradicional são classificados como *mademonio*. Mas estes mesmos *svikwembu* podem ser convertidos e podem “trabalhar” em colaboração com os vovôs (anjos) dentro de Zione. Não é por acaso que as igrejas Zione convertem potenciais curandeiros em profetas.

Para algumas testemunhas de Honwana (2002) e Mahumane (2008), os Zione transformam os *svikwembu* em *moya*, espíritos neutros, e podem assim trabalhar e conferir aos seus possuídos o dom de profecia. Assim como explica Mahumane “[...] na prática, as Igrejas Zione não fazem mais do que domesticar a acção dos espíritos antepassados através de um processo de transformação destes em mimoia (anjos ou espírito zione), visando a mesma finalidade – passar a intermediar as relações sociais e simbólicas entre o mundo dos vivos e dos mortos e vice-versa” (2008: 58).

Para alguns pastores a negociação com estes espíritos não é possível, e por isso eles têm que ser substituídos por anjos ou (mais raramente) pela presença do próprio Espírito Santo. De facto, na tradução vernacular da Bíblia, e só no Antigo Testamento, o termo *svikwembu* (sempre na forma plural) é utilizado para traduzir a palavra demónios (ex. Salmo 106: 37; Deuteronomio 32:17) e, por isso, à volta destes espíritos circulam sempre discursos carregados de ambiguidades.³⁶ Apesar desta aparente demonização, muitos profetas Zione têm uma ligação com o poder dos *svikwembu*, embora esta nem sempre seja discursivamente explicitada. Afirmo isto porque, quando uma pessoa é chamada a trabalhar pelos *svikwembu* (i.e., quando é escolhida por eles através de uma lógica de herança e de nome), estes tornam-se parte da sua pessoa, sobretudo se tratados e iniciados para exercer as suas funções. Desta forma, os *svikwembu* são entidades das quais um indivíduo difícil e pacificamente se livra, tal como os avôs, uma vez que fazem parte da sua pessoa, constituem a sua essência. Sendo assim, quando aceitam

³⁶ É curioso verificar que no Novo Testamento em changane (referência: *Bibele, Mahungu Lamanene*, 1989 publicado na África do Sul pela Bible Society of South Africa) os demónios são traduzidos pela palavra *madamona* (Mateus 7:22; Mateus 8: 31), enquanto o termo *svikwembu* desaparece. Em parte por esta razão, a meu ver, os *svikwembu* acabaram por ser entendidos como os verdadeiros “espíritos da tradição”, ou os mais antigos. Em todo o continente africano as populações fizeram das histórias do Antigo Testamento uma alegoria da própria história, da sua subjugação ao domínio estrangeiro (comparando-se assim ao povo judeu escravo no Egito). Por esta razão, acho que denominar os espíritos maus com o termo *svikwembu* só no Antigo Testamento não foi por mero acaso. Portanto, o termo *madamona* pode ter uma acepção de universalidade sem referência específica ao contexto do Sul de Moçambique.

trabalhar com Deus podem ser considerados anjos. Então, o indivíduo tem que renunciar a uma série de objectos e vestimentas que caracterizam o trabalho dos curandeiros profissionais (onde se diz que está o poder dos espíritos), através de cerimónias e tratamentos durante os quais os materiais “tradicionais” são queimados ou enterrados numa cova. O Bispo Chauque (ver Capítulo II) descreveu assim o processo a seguir quando há um curandeiro que quer abandonar a sua profissão:

Em primeiro lugar se faz jejum. Se pede a Deus a força de destruir aquela palhota. Nós depois vamos seguir o que Deus nos diz [em profecia]. A pessoa tem que se entregar com todo o coração e a família dele também tem que testemunhar que já não quer. Depois precisamos juntar água da praia, sal e velas. Uma multidão de crentes tem que rodear a *ndhomba*, a casa dos espíritos. Vai se tirar as ferramentas dele, se põem sal e água salgada. Se põe tudo em cima numa pele de cabrito. Durante este ritual, a pessoa [o paciente] tem que estar longe, ou pode entrar ele também no fogo, atraído pelo espírito. Se faz uma cova no quintal dele, se põem água, cinzas, sal e todos os objectos do trabalho dele. Depois se faz oração. Uma vez que se fez este ritual, pode se ir a Costa do Sol para lavar a pessoa. Mas para que tudo seja eficaz, esta tal pessoa tem sempre que estar na casa da oração. É importante, para receber a oração e o espírito dela não voltar.”

Como mostrarei no Capítulo VI, muitas vezes os objectos tradicionais, que são destruídos e queimados, ressurgem sucessivamente transformados e “convertidos” em objectos e vestimentas aceites pelos Zione. Sendo assim, os espíritos ao serviço de Deus continuam a trabalhar com uma série de símbolos e recursos muito próximos dos tradicionais, porém neutralizados e “absorvidos” dentro da “tradição” Zione.

Segundo alguns pastores mais velhos, as práticas Zione mudaram profundamente ao longo do tempo, e descrevem este processo como uma forma de corrupção das práticas Zione originais. Um pastor de T3, de uma denominação evangélica que tive a ocasião de entrevistar, explicou-me que esta corrupção se deve, em parte, à concorrência com os curandeiros:

Nós africanos, a profecia que nos fazemos, é muito diferente da profecia dos brancos que eu via fazer. Eu tinha contacto com um brasileiro que dava

ensinamento. Um dia oramos juntos, quando ele ficou cheio de Espírito Santo. *Os africanos em profecia se transformam em curandeiros.* [...] Quando começou Zione, uma pessoa ficava doente, e então chamava-se os Zione. Eles não cobravam nada. Começavam a explicar a doença, contando, explicando. Então começavam a arranjar o tratamento, procurando raízes, etc. Já acabou, você já estava *salvo*. As pessoas naquela altura já não iam ao curandeiro, porque Zione não cobrava dinheiro e falava uma coisa que é realidade. Todos então iam para Zione. O curandeiro já não tinha trabalho. Então o Diabo já dirigiu os trabalhadores deles que são curandeiros. E assim eles viram Zione, se camuflam de Zione. Mas têm casotinha de palha, te obrigam a tirar sapato. Começam a perguntar o nome, o apelido. Obrigam a tirar dinheiro. Começam a *phahlar* o dinheiro e a perguntar o que tens. Tu explicas primeiro, ele depois explica a seguir também. Manda comprar cabrito, galinha, etc. E ali que se nota que este é curandeiro. Mas Zione verdadeiro não te faz tirar dinheiro, não pergunta o que você tem. Ele tem que saber o que você tem. Não pede galinha, cabrito, porque ele é servo de Deus. Curandeiro é servo do Diabo, está escrito na Bíblia. É ele que conduz aquela gente (Entrevista 30/06/2010).

Por esta razão, alguns profetas Zione praticam o *kuchoque*, que é a versão Zione da especialidade do *nyamusoro*, o *kufemba*, o “farejar” o espírito do paciente, apanhando-o e fazendo-o comunicar através da mediação do próprio corpo. O pastor Ndembele (ver Capítulo II) explicou-me que os Zione que praticam o *kuchoque* apareceram por volta da década de 1980. Segundo alguns pastores e a Comissão das Comunidades Religiosas de Bairro, o *kuchoque* não é uma prática legítima e é característica dos Zione “novos” que já não recorrem unicamente à utilização de água abençoada para curar, mas que se aproximam demasiado ambigualmente dos curandeiros.

O Pastor Gabriel: um profeta criado na “casa de curandeiros”

Na altura do meu trabalho em Maputo, o Pastor Gabriel era um homem de meia-idade, nascido em 1965, superintendente da igreja da vovó Josina e pastor da paróquia de Ndlavela, um bairro adjacente ao de T3. Aos 45 anos de idade, Gabriel tinha dez filhos

e vivia com a sua esposa e os filhos mais novos numa casa que compreendia também a sua oficina de artesanato.

O pastor tinha nascido numa família originária do próprio bairro de Ndlavela, e desde muito novo aprendeu a arte de esculpir a madeira de um irmão mais velho. Durante a guerra civil, com 17 anos, foi apanhado compulsivamente pelo exército regular enquanto se encontrava na escola secundária e, desde então, entre 1982 e 1998 a sua vida foi marcada pela carreira militar. Depois de alguns anos no exército tornou-se instrutor num quartel na Catembe, próximo de Maputo.

Quando comecei a ser instrutor, na Catembe, comecei a cair de forma muito estranha. Tenho que explicar que eu venho duma família de curandeiros. Uma minha tia paterna, o meu irmão mais velho e um outro irmão são todos curandeiros. Quando comecei a cair os meus irmãos disseram que estas caídas eram uma forma de protecção dum antepassado meu *xará*. Ele estava a me proteger para eu não continuar na tropa. Então os meus irmãos me fizeram um tratamento para eu poder ser dispensado da tropa. Assim, depois deste tratamento, só fiquei seis meses, depois dos quais fui dispensado. Quando voltei para casa, retomei então o trabalho de escultura com o meu irmão. Entretanto, perto de casa havia uma igreja Zione e eu comecei [em 1999, na paroquia onde actualmente é pastor] a ir lá para poder tocar batuque, porque eu gosto muito de tocar batuque. Ali na igreja eu me sentia bem, enquanto na palhota dos meus irmãos sentia-me muito mal, sentia-me desconfortável. Então vi que a minha vida devia ser na igreja (Entrevista 27/07/2010).

Aí Gabriel começou o seu percurso na igreja, primeiro foi pregador, e de seguida evangelista durante quatro anos. Entrou no curso de liderança pastoral da Igreja Evangélica S. Pedro (no Bairro Zimpeto) e, em 2006, completado o curso, foi nomeado pastor e, apenas dois anos depois, superintendente. Embora tenha crescido numa família vocacionada para a cura tradicional, Gabriel sentiu que a igreja Zione era o lugar certo para ele. De acordo com o seu relato, foi uma escolha determinada que o conduziu e não um episódio específico de doença:

Antes de entrar, eu ouvi dizer que igreja Zione sabe curar. Eu entrei não porque tinha alguma doença, mas porque gostava. Quando entrava na palhota, eu ficava chateado, nervoso, o corpo aquecia. Bem Zione... tudo o que eu fazia lá me fazia sentir bem. Depois dum tempo eu comecei e ter sonhos e entendi que podia chegar a ser profeta. Eu sonhava e me via a curar na praia. Sonhei também um vestido branco, depois um verde com estrelas e uma cruz branca atrás. Naquela altura tudo estava a correr bem, o trabalho saia bem. Só que comecei a rejeitar de ser profeta e comecei a recuar. Assim nas terças e sextas já não ia. *Os meus espíritos começaram a reagir mal*. E hoje tudo que eu faço sai mal. Não consigo vender minha escultura. Então fui falar com o meu bispo, e ele disse-me que eu sou teimoso. *Os meus espíritos querem trabalhar*. Meu *xará* é chato mas é muito bom se você cumprir com ele. Mas recuso-me sempre em seguir esta vocação, porque penso que ainda sou muito novo para me dedicar a este caminho (Entrevista 27/07/2010).

A sua resistência em tornar-se profeta tinha origem na presença de um espírito alheio. Gabriel explicou-me que foi vítima do pai, pois este último foi *khendlhar* em Gaza, na casa de um feiticeiro muito conhecido em Maputo, e que fazia parte de numerosas narrativas acerca do espírito *xindotana*. Segundo Gabriel, o pai tinha ido até à província de Gaza para pedir uma vacina³⁷ com vista a melhorar a sua condição económica e o seu trabalho na África do Sul. Em troca, teve que oferecer um filho e entre todos escolheu Gabriel. A partir daquele momento, Gabriel teve que conviver com o seu *xará* e com um espírito mau. Passado algum tempo, durante os cultos na igreja tal espírito começou a manifestar-se de forma bastante violenta. Segundo o pastor, a característica deste espírito era “de estragar”, de provocar uma grande confusão, e nenhum dos profetas e líderes da igreja presentes na altura tinha a capacidade de expulsá-lo. Portanto, a cada manifestação, a única solução era tentar acalmá-lo para que a situação não piorasse.

Quando sentiu que a sua vida tinha sido estragada pelo espírito, que tinha atingido não só o seu corpo e a sua força física (“sentia um peso no corpo”), mas também o seu trabalho como escultor, comprometendo as vendas e a economia da família, Gabriel foi ter com vovó Josina, na qual tinha a maior confiança, e decidiu

³⁷ Incisão na pele com finalidades protectoras.

cumprir o processo para se tornar profeta. Na altura em que eu o conheci, de facto, ele tinha acabado de tomar esta decisão e estava a passar por uma série de rituais indicados pela pastora.

Gabriel explicou-me assim as razões que o fizeram finalmente agir:

Acabei por ver que é melhor cumprir com este processo. O espírito mau ouve tudo o que eu falo e não me faz cumprir. É ele que está a travar. Mas *eu tenho um anjo*, daqueles vestidos com uma bata de saco, que pode me fazer ficar todo o dia na igreja para atender pessoas sem sair. Sabes, a ideia de não poder-me entregar porque ainda sou jovem é uma criancice [...] Quando entrei na igreja a minha família [paterna] não gostou, ainda não gosta, porque já não participava nos rituais. Mas ao mesmo tempo eles dizem que eu estou a fazer abrir os olhos a toda a família, porque de facto existe entre nós um *curandeirismo falso*. Meu irmão não herdou os seus espíritos, mas trabalha através de espíritos de Mungoi³⁸, que de alguma forma “vende” espíritos... até é preciso pagar uma mensalidade” (Entrevista 27/07/2010).

Quando finalmente Gabriel decidiu aceitar a sua vocação, começou a aparecer constantemente nos cultos semanais na paróquia da vovó Josina. Este representou o seu primeiro passo para iniciar o seu treino como profeta. Durante os cultos, depois da leitura de alguns versículos da Bíblia e da pregação dos líderes, havia um amplo espaço dedicado a profecias, bênçãos e tratamento dos presentes. No início do seu percurso, Gabriel era “tratado” para que os seus espíritos se manifestassem. Para que isto acontecesse, em algumas ocasiões, os profetas da vovó Josina faziam-no girar de forma frenética sobre si mesmo, uma técnica bastante difundida para despertar os espíritos e aborrecer os indesejados. Contudo, o pastor acabava por ser sempre bastante contido e, pelo menos durante a minha presença, nunca manifestou espíritos publicamente.

³⁸ Mungoi é uma figura de feiticeiro quase lendária, que algumas pessoas diziam ser de Gaza outras da África do Sul. Segundo alguns relatos que recolhi (ver também capítulo a seguir), Mungoi parece ser a fonte de muitos actos de *kukhendlha* que originaram as actuais aflições de marido espiritual. Segundo os interlocutores de Honwana, contudo, Mungoi seria uma figura positiva, ligada à guerra civil: “Mungoi era o espírito de um nyanga [curandeiro] falecido há trinta anos [durante a guerra civil] e que reaparecera apoderando-se de uma sobrinha e falando através do corpo dela. O espírito de Mungoi ficou famoso por ajudar as pessoas a fugir das bases da Renamo” (2002: 180). É curioso observar como esta figura hoje tem conotações bastante negativas.

O itinerário indicado pela vovó Josina foi bastante laborioso e desafiante³⁹ para Gabriel, que, apesar disso, cumpriu o processo todo, acompanhando cuidadosamente todas as indicações dadas em profecia pela vovó. Numa noite fria e cheia de vento de Agosto, por exemplo, dirigimo-nos todos até o Rio Matola, numa área denominada Juba, para realizar um dos primeiros tratamentos para o pastor. Juntamente com os outros membros da congregação e na presença do próprio bispo e da vovó Josina, o Pastor Gabriel e a sua mulher ficaram imersos até a cintura nas águas gélidas do rio durante mais de 40 minutos, rezando e tratando os espíritos. Este ritual foi necessário para enfraquecer e convidar o espírito alheio a sair, e para o iniciar a gerir a visão profética através da ajuda do seu *xará*. Depois de algumas semanas, de facto, Gabriel começou a sentir-se mais confiante e a profetizar durante os cultos. As suas visões já não apareciam aleatoriamente durante o dia, mas podiam ser canalizadas no momento pontual em que fossem necessárias.

Para completar esta primeira fase mais delicada, o pastor teve que fazer um jejum de 13 dias seguidos (que podia romper depois do pôr de sol) durante os quais devia ir à praia rezar nas horas de luz. Naquela altura, devido a problemas financeiros, Gabriel ia até a baía de Maputo a pé, caminhando uma longa distância. Vovó Josina contou-me que a sua constância foi até relatada num diário local, pois, sem medo dos motins do dia 1 de Setembro de 2010, quando houve uma grande manifestação nos bairros periféricos de Maputo devido à subida do preço do pão, o pastor atravessou os lugares mais agitados, escapando a balas perdidas e à violência em seu redor, e chegou ileso à praia, cumprindo a sua promessa.

O Moya wa Kwetsima, o Espírito Santo

Eles [os profetas Zione] trabalham com espíritos da família. Aquelas pessoas que têm dom, são aqueles que não aceitaram ser curandeiros e que preferiram trabalhar com espírito de Deus, que preferiram converter aqueles espíritos (Luísa, 39 anos, Maputo).

³⁹ Não é por acaso que há uma canção cantada durante os cultos cujas letras dizem repetidamente “Zione avava”, ou seja, Zione dói, é doloroso.

“Zione de muito tempo não utilizava raiz, era só imposição das mãos na cabeça e oração. Trabalhavam com espíritos, aqueles nossos, vaNguni, vaNdau.”

G.C. “Não trabalhavam com Espírito Santo?”

“Não, com Espírito Santo não. Aqui ninguém, ninguém trabalha com Jesus”

(Curandeira da Ametramo, 13/10/2010).

Contrariamente a uma série de estudos sobre AIC (Anderson 2001; Devisch 1996; Kiernan 1992; Oosthuizen 1988 e em particular para o caso moçambicano Agadjanian 1999; Fry 2000) que enfatiza o papel do Espírito Santo entre as igrejas Zione, em Maputo e Matola raras vezes ouvi fazer referência ao poder do *Moya wa Kwetsima* (literalmente o “espírito puro”) entre os pastores e profetas com quem trabalhei.

À excepção do Pastor Ndembele (Cap. II) que fazia referência explícita ao Espírito Santo, e da vovó Josina que, contrariamente, declarava trabalhar com “espíritos de mortos”, entre os outros pastores manteve-se sempre uma vagueza na definição dos espíritos que lhes conferiam poderes. Os espíritos eram chamados “anjos” ou, ainda mais frequentemente, o “meu espírito”, sem mais nenhum detalhe.

Segundo o trabalho de 2000 de Peter Fry em Chimoio, no centro de Moçambique, na perspectiva Zione o Espírito Santo, através da mediação do profeta, representa uma força superior, o espírito mais poderoso em relação a todos os outros espíritos presentes na cosmologia local e a sua acção contra a feitiçaria parece ser definitiva. Nesta visão, somente o Espírito Santo possui a capacidade de aliviar eficazmente o sofrimento humano, embora a interpretação da aflição permaneça atribuída ao mal-estar nas relações sociais, incluindo vivos e mortos. Sendo assim, a visão cosmológica tradicional não só não é negada, mas é positivamente redireccionada num novo sentido através da acção pacificadora e definitiva do Espírito Santo. Diferentemente dos curandeiros, os profetas tentam não acusar outras pessoas de ser a fonte da doença, visando não alimentar conflitos entre famílias e vizinhos que frequentemente são provocados pelos curandeiros. Além disso, Fry sublinha que na doutrina Zione, a doença ou o sofrimento não são apenas atribuídos à maldade alheia, como acontece na religião tradicional, mas são relacionados também com um possível pecado cometido pelo próprio sofredor. Na opinião de Oosthuizen (1992) existe de facto um salto entre a religião tradicional, que visa apaziguar os espíritos, e as AICs, nas quais existem uma salvação e uma culpa pessoais e uma relação directa com o Espírito

Santo. Jesus Cristo, enfatizado pelas igrejas missionárias, seria substituído pela aliança fundamental do indivíduo com o Espírito Santo, livre de qualquer filiação histórica. O Espírito Santo é assim percebido como uma força universal, ahistórica, e desta forma, acessível a todos (Devisch 1996).

Segundo Kirsch (2011) entre os movimentos cristãos africanos na Gwembe Valley, na Zâmbia, o Espírito Santo não é parte de um sistema de classificação sem tempo e unanimemente partilhado. As suas características e os seus poderes, e os lugares da sua manifestação são constantemente negociados e renegociados em diferentes constelações sociais. Os membros das igrejas de facto são uma “margem flutuante” (*floating fringe*), que é continuamente confrontada com outras práticas religiosas. Para o autor, a distinção dos limites entre práticas cristãs e não cristãs nem sempre é clara. Às vezes, nem a utilização da Bíblia marca uma decisiva distinção entre práticas cristãs e não cristãs.⁴⁰ Na minha experiência em Maputo, Jesus Cristo, bem como o Espírito Santo, são entidades bastante ausentes nos discursos e nas práticas Zione, e o conceito de pecado, em termos de culpa pessoal, é algo que não faz muito sentido num contexto onde, pelo contrário, vigora uma forte lógica persecutória. Na maioria dos casos que eu recolhi, o mal tem sempre uma origem externa, é sempre uma agressão de algo ou alguém que viola as regras básicas de convivência e relação. E neste sentido, as igrejas Zione oferecem uma manipulação do mundo dos espíritos ao abrigo da autoridade de Deus, do cristianismo, entendidos como superiores. Contudo, as lógicas que estruturam a cura “tradicional”, a meu ver, permanecem. Na maioria das profecias os culpados são indicados (causando turbulências em famílias já fortemente desajustadas), e o paciente é sempre designado pela qualidade de vítima.

É claro que as modalidades através das quais os espíritos são geridos mudam, como expliquei nos parágrafos anteriores, referindo-me à conversão dos espíritos. Embora os profetas mantenham uma comunicação com os espíritos durante as sessões de cura, conversando com eles e tentando perceber quais são os seus pedidos e reivindicações, a negociação com eles é bastante “peremptória”. A passagem pelo cristianismo, e pela autoridade da Bíblia, é condição imprescindível para os espíritos poderem avançar os seus pedidos e para poderem manter a comunicação com os vivos.

⁴⁰ De facto, uma curandeira da Ametramo com quem tive ocasião de conversar disse-me que ela era cristã e que trabalhava também ao serviço de Deus. Pois hoje em dia há muitos curandeiros que foram criados em contextos cristãos, seria interessante ver como as suas práticas são efectivamente influenciadas pelo cristianismo.

No caso dos espíritos agressores, externos, pode não haver de facto muita negociação, e os rituais de cura visam enfraquecê-los progressivamente, de forma constante (e por esta razão um paciente deveria frequentar continuamente os cultos, seguir os ditames dos pastores e ir regularmente à praia, etc.), até ao ponto de os fazer voltar para a sua família de origem, os “mandar voltar para o apelido deles”, pois como me explicou vovó Josina, é este o seu lugar legítimo.

O que quero defender é que as práticas Zione, na qualidade de uma religiosidade popular bastante informal, permitem evidenciar o modo como a integração do cristianismo a nível local não se desenvolveu através de uma alteração profunda da visão do bem e do mal, pois estes continuam a ser percebidos como termos relativos, relacionais e não dicotómicos. Não há, em meu entender, uma visão maniqueísta da existência, e portanto o conceito de *mademonio*, como uma entidade que incarna o mal absoluto, sem possibilidade de redenção, parece não fazer muito sentido nesta realidade. O que me pareceu e o que de facto a história do País, marcada e lacerada por guerras contínuas desde a invasão nguni até a guerra civil, parece confirmar é que tudo é sempre potencialmente recuperável, e redireccionável de forma positiva. Uma entidade agressora pode ser transformada numa aliada preciosa, capaz de conferir bem-estar e poderes novos. E nesta lógica, a conversão ao cristianismo posiciona-se como mais um instrumento, entre vários, como um recurso posterior, porque as situações negativas possam ser invertidas e balançadas.

Deste modo, seguindo os discursos e algumas histórias de vida, a carreira de profeta parece estar aberta a uma grande variedade de possibilidades. Há de facto uma multiplicidade de vias e meios através dos quais um indivíduo pode ter acesso ao dom de profetismo. Numa mesma congregação, as histórias dos profetas são muito diferentes: há quem trabalhe com “espíritos da tradição” convertidos ao serviço de Deus, há quem chegue já com uma série de anjos poderosos que veiculam mensagens e visões, há quem tenha formação numa igreja missionária ou numa igreja Zione e esteja em contacto (mas este como já disse, é um caso mais raro) com o Espírito Santo. Nenhum percurso está interdito, desde que a cura se faça em nome de Deus e através da presença – material, como objecto místico – da Bíblia. O bispo da igreja da vovó Josina explicou-me assim a diferença entre profetas:

Aqui, nesta igreja, todos temos a nossa maneira de profetizar. Como eu sei dos Doze Apóstolos, a minha maneira de profetizar é diferente deles [vovó

Josina, o pastor geral e uma diaconisa presente]. *Eu saí com o meu espírito*. Costumo sonhar. Mesmo para preparar a pregação, tenho a visão da página do livro. Eu utilizo a maneira de Jesus Cristo. A pessoa tem que dizer o que pretende e eu tenho que apanhar como curar a pessoa. Costumo abençoar a água. Utilizo linhas. Mas não são todas as coisas que precisam de linhas. As vezes são folhas, as vezes uma linha com água. A verdade é que cada profeta tem um dom diferente porque Deus lhe dá de forma diferente. Por exemplo a nossa diaconisa não trabalha com as linhas, trabalha mais com os panos, mas é profeta também. Tem que se aprender a ser profetas. O *espírito dela* não quer linhas, quer panos (Entrevista 09/08/2010).

A heterogeneidade das pequenas igrejas Zione e a ausência de um dogma oficial possibilitam uma grande elasticidade de visões e carreiras. Acho que esta é uma prerrogativa geral do contexto moçambicano que não se limita ao universo Zione e que dá espaço a contínuas potencialidades. Durante o meu trabalho de campo, poucas vezes encontrei situações de intransigência face às múltiplas histórias e origens das pessoas que recorriam à ajuda Zione ou pediam para ser integradas na comunidade.

Conclusão

Para os numerosos líderes Zione os verdadeiros *mademonio*, realmente perigosos para os vivos e que podem ser exorcizados, são espíritos que possuem um indivíduo (na maior parte dos casos do sexo feminino) que não faz parte da própria família, da própria consanguinidade. Portanto, os Zione, seguem muitas vezes a lógica local sobre a equivalência do mal e da alteridade. Os espíritos a exorcizar são, de facto, os *xipoco/xigono* e os *mulhiwa/xindotana*. Estes pertencem de pleno direito à categoria de *mademonio*, porque são espíritos fora das próprias famílias, dos próprios apelidos, que têm que retornar à sua origem. E é precisamente aqui que a ambivalência e a ambiguidade da posição dos antepassados se tornam mais evidentes. Se, por um lado, permanecem algumas visões “tradicionais”, por outro, o cristianismo coloca-se como um “significante dominante” (Amselle 2001: 50), um instrumento de legitimação muito forte que gera vários níveis de significação nem sempre coerentes. Se é verdade que os vovós podem ser anjos, muitas vezes, precisamente por não terem sido “crentes” e

terem praticado “coisas da tradição”, acumularam uma carga espiritual que hoje em dia afecta os seus descendentes. Neste sentido, para muitas pessoas, o cristianismo representa uma força através da qual é possível purificar-se de um passado entendido como misticamente poluído. Em quase todas as narrativas dos meus interlocutores, já não eram só os inimigos, os estrangeiros, os não familiares a atacar e a agredir os corpos e a existência dos vivos, mas também os próprios ascendentes directos que devido a uma sede de enriquecer rápida e facilmente, comprometeram o sucesso e o bem-estar dos seus filhos e netos. Paradoxalmente, esta visão do mundo “tradicional”, filtrada pelo cristianismo, não tinha um efeito reconfortante, nem representa uma maneira de “se sentir em casa” (com referência ao texto de 1966 de Welbourn e Ogot), aliás pareceu-me desencadear muitas situações de tensão e de sofrimento. Havia sempre uma conotação racial relativamente a esta percepção. O “ser africano”, segundo a expressão de muitos dos meus interlocutores, parecia ser quase uma maldição da qual é preciso redimir-se. Nascendo africano, um indivíduo não é livre, mas carrega uma série de espíritos e uma carga de poluição que o impede de ter sucesso na vida. Não é por acaso que um dos discursos mais recorrentes era o de que “os espíritos maus criam pobreza” e a sua presença tão capilar explicaria o estado em que muitos países africanos se encontram.

Em suma, os discursos e práticas das igrejas Zione são fortemente exemplificativos de uma identidade africana cultural e historicamente dividida. Assim, retomando as conclusões do Capítulo II, o que os Zione propõem aos seus pacientes e membros não parece ser sempre um “bricolage”, segundo a expressão de Lévi-Strauss retomada por Jean Comaroff (1985), criativo e pacificador que consegue confortar e salvar os indivíduos das armadilhas da “modernidade”, mas revela-se um conjunto de práticas que às vezes contribuem para fomentar ambiguidades e espíritos (e vivos) atormentados. Por fim, há algo de importante a sublinhar, que não foi propriamente claro durante o meu trabalho de campo, mas que posteriormente, ao analisar os meus dados com calma, se tornou mais nítido. Mesmo em contexto Zione, é possível uma negociação com alguns tipos de *mademonio*, sobretudo quando a sua presença e os seus pedidos parecem ter alguma legitimidade, e é contemplada a possibilidade destes serem “modificados” para que de entidades agressoras se tornem aliadas e confirmem poder de cura. Por exemplo, algumas jovens a quem tinha sido diagnosticada a presença do marido espiritual, podiam em seguida começar a revelar uma particular predisposição para a profecia. Entre as pacientes de vovó Josina parecia haver uma “epidemia” de

potenciais profetas (é claro que não todas tinham a disponibilidade e a predisposição para se entregar à igreja e ao treino necessário para se tornar profeta). Portanto, quando devidamente tratado, o marido espiritual passava de uma “maldição” a um espírito reconvertido para a profecia. Tal não acontece por acaso, porque sendo um espírito “comprado na casa de um curandeiro”, o marido espiritual pode ter originalmente poderes de cura e a sua raiva pode ser neutralizada permitindo-lhe “trabalhar”.

Esta situação confirma, mais uma vez, que as mulheres, através dos seus corpos e das suas histórias, são o meio através do qual uma acção negativa e anti-social (geralmente masculina), como o *kukhendhla*, por exemplo, pode ser positivamente redireccionada, gerando novas formas de cura e de sobrevivência para aquelas que originariamente eram as vítimas. É claro que nem sempre é possível uma convivência pacífica com os espíritos alheios e nem sempre estes podem oferecer poderes de cura. Contudo, a expulsão de um espírito, mesmo em contexto Zione, é um processo que pode levar anos e nem sempre há uma possibilidade de sucesso. Ainda assim, a ida frequente a uma igreja, aos seus cultos, os mergulhos na praia, e os tratamentos contínuos, podem ajudar a enfraquecer e a acalmar o espírito. Assim, a maioria das pessoas “possuídas” acaba por criar uma espécie de convivência tácita com os seus espíritos, tentando minimizar as suas manifestações e os seus efeitos concretos na vida. Irei tratar deste assunto com maior profundidade no próximo capítulo, apresentando algumas histórias de mulheres jovens aflitas pelo fenómeno do marido espiritual.

A análise aprofundada do universo espiritual, tal como é reformulado pelas igrejas Zione, revela o modo como continuidades e rupturas se entrelaçam (Engelke 2010), e como de facto o discurso missionário, mas também as políticas anti tradicionalistas dos primeiros anos após a independência marcaram uma consciência histórica profundamente dividida. Nesta consciência sobre o próprio passado e a própria identidade, o cristianismo tornou-se um instrumento de legitimação, um elemento indispensável para ter acesso à história universal e para equilibrar o universo dos espíritos que não conheceram ou não aceitaram o Evangelho. É como se o cristianismo possibilitasse uma nova visibilidade e uma purificação. Não são os espíritos a ser demonizados, mas o passado onde precisamente está o mal e a principal fonte do sofrimento dos vivos de hoje. A conversão dos espíritos é assim uma tentativa de conciliar e uniformizar todos os espíritos tutelares. Não é por acaso que uma das cordas mais utilizadas é a *tichakachaka*, que reagrupa todas as cores, identificando todos os

espíritos tutelares de quem a amarra. De facto, a cura tem que passar por esta reconciliação sem a qual qualquer processo de cura não produz efeito.

Se por um lado existe uma profunda continuidade nas lógicas que definem as relações entre os indivíduos, que moldam a noção de pessoa e que estruturam o entendimento do mal e desta forma da doença, por outro lado há especificamente a percepção de um corte histórico operado pelo cristianismo que caracteriza profundamente, não só a percepção da história local, mas também da própria história pessoal. Assim acontece algo a meu ver paradoxal: o corte operado pelo cristianismo, a nível discursivo, é identificado como uma salvação, salvação da escuridão da tradição, é o resgate do homem africano. Contudo, a nível prático há uma violência simbólica tal por detrás deste discurso que, enquanto parece curar o passado, ao mesmo tempo afunda ainda mais a sua faca nas feridas da memória. Por esta razão, como os casos que apresentarei no capítulo que se segue mostram, a cura é algo muito complexo e contraditório que nem sempre leva os indivíduos a processos de pacificação e resolução dos próprios conflitos, mas pelo contrário, pode agudizar ainda mais a percepção da própria fragilidade e vulnerabilidade, numa realidade em que o receio de ser continuamente alvo de ataques é quotidiano.

Assim a cura Zione reformula e rescreve a história através de dicotomias que se tornaram locais, como tradição/modernidade, civilização/não civilização, rezar/não rezar, e resgata o poder dos antepassados e dos espíritos de cura convertendo-os ao cristianismo.

Há por fim uma ulterior reflexão a fazer nesta circularidade de significações e práticas que sinto não se limitar a uma única interpretação, e prefiro por isso mantê-las na sua complexidade e ambiguidade. Se por um lado os espíritos têm que aceitar o cristianismo para recuperar o seu estatuto em relação aos descendentes, ao mesmo tempo é só a sua mediação que possibilita o eventual sucesso de um processo de cura. Desta forma, através da aceitação do cristianismo, o poder dos espíritos maltratados, demonizados ou negados ao longo da história moçambicana é purificado dos males do passado e restaurado ao abrigo do Evangelho. Contudo, esta purificação espiritual é muitas vezes um processo a longo prazo, repleto de contraditoriedades, e nem sempre completamente realizável.

Capítulo V

Caminhos fechados e dificuldades em “segurar o lar”: as mulheres e os seus maridos espirituais

“Estás a ver como o africano sofre? Uma vez não era assim. O problema é que hoje todos vamos a igreja e os espíritos estão começar a ter vida dura, e estão revoltados. Uma vez, quando um espírito o pedia, dava-se uma menina só para ele, e assim todos ficavam tranquilos. Mas hoje, hoje, quem tem coragem de dar a sua filha em sacrifício a um espírito? Então os espíritos estão enraivecidos!” (Dona Laurinda, T3).

Introdução: as narrativas sobre o marido espiritual ou *xindotana*

No capítulo anterior tentei apresentar a lógica que subjaz às práticas e aos discursos dos líderes das igrejas Zione com as quais trabalhei, através de uma digressão pelos espíritos locais e pelas formas como estes são entendidos e reformulados dentro do cristianismo Zione. Embora entre a “tradição” religiosa local e a “modernidade” Zione exista uma continuidade nas concepções da relação com os espíritos e da noção do mal (como alteridade, confusão de categorias, desrespeito de alianças, etc.), nas igrejas Zione os espíritos familiares (os antepassados ou *tinguluve*) e os espíritos que conferem o poder de cura (os *svikwembu*) têm de ser “convertidos”, e aceitar a Palavra de Deus, para poderem conviver pacificamente com os vivos e garantir a sua protecção. Portanto, no universo Zione as continuidades e descontinuidades entrelaçam-se numa constante improvisação de práticas. Quando os espíritos aceitam a conversão ao cristianismo passam a ser denominados pelo termo anjos ou *tintsumi*, ou mais simplesmente pela expressão genérica “o meu espírito”, e são entidades indissociáveis dos seus descendentes ou herdeiros (no caso dos *svikwembu*). De facto, estes espíritos definem em parte a personalidade dos vivos, orientando as suas escolhas, em particular quando

se partilha o mesmo nome. Neste contexto em que os nomes têm poderes e efeitos concretos na existência de quem os carrega, ser *xará* representa muito mais do que uma simples homonímia. Ter o mesmo nome implica uma partilha de destinos e de personalidades, marcando uma continuidade profunda entre as gerações, e criando uma espécie de circularidade de eventos que não terminam com a morte de um indivíduo, antes perpetuam-se através da sua descendência, lembrando e reformulando constantemente o passado.

Os espíritos alheios, não familiares, que por razões várias (vingança, exigências de compensação, feitiçaria, pedidos de sorte ou *kukhendlhla*, etc.) possuem indivíduos causando desgraças, mortes e aflições nas vidas e nas famílias das suas vítimas, são genericamente denominados *mademonio*. Apesar destes espíritos não representarem uma força irreversível, cuja maldade é absoluta, o seu exorcismo, mesmo em contexto Zione, pode ser demorado, oneroso e nem sempre concretizável. De facto, a possessão por parte de numerosos espíritos que hoje em dia atormentam as pessoas (na sua maioria mulheres) parece ter alguma legitimidade. A presença de um espírito pode ter origem numa injustiça vívida ou na acção de uma terceira pessoa, como no caso dos rituais de compra de espíritos. Nestes casos é difícil conseguir expulsar o espírito sem que haja uma forma de compensar o espírito pela perda da sua “mulher”, pois tal significaria desrespeitar gravemente um pacto. Assim, torna-se necessário entrar num processo de negociação durante o qual as mulheres acabam por aprender a lidar com os seus espíritos, continuando porém num estado de forte vulnerabilidade que as obriga a uma procura constante de protecção e purificação. Tal acontece porque a presença de espíritos alheios provoca muitas vezes uma condição conhecida como *munyama*. Quando uma pessoa se encontra neste estado, os seus “caminhos ficam fechados” e todas as suas tentativas de melhorar a vida, ou de resolver os seus problemas, encontram entraves constantes. Se não houver possibilidade de resolver uma aflição a partir da sua raiz, tratando o espírito que a origina, torna-se quase impossível eliminar a condição de *munyama*. Irei retomar este assunto depois de uma contextualização mais detalhada deste fenómeno.

Durante o meu trabalho do campo o fenómeno do “marido espiritual”, ou do *xindotana*, tornou-se um dos casos de aflição mais presentes e difundidos, especialmente entre as mulheres (mas não só, como bem exemplifica o caso do pastor Gabriel, reportado no Capítulo IV). As narrativas em volta deste tipo de aflição pareciam ter uma uniformidade surpreendente, mesmo entre igrejas com características

bastante diversas. Segundo as narrativas das pacientes, construídas através do diagnóstico de curandeiros ou de profetas Zione¹, alguns tipos de problema que surgem a seguir ao casamento (marido violento ou infiel, infertilidades, morte de crianças, divórcio, complicações económicas, etc.), ou as dificuldades em encontrar marido, formar uma família, o insucesso escolar ou profissional são provocados por um “espírito mau” cuja origem está ligada a um pacto estabelecido entre o próprio espírito (pode ser um ou mais espíritos) e um familiar, na maior parte pertencente à geração dos avós da vítima, com a finalidade de enriquecer rápida e facilmente. Na maioria dos discursos, este tipo de ritual, denominado *kukhendlhla* (“pedido de sorte”, ver Capítulo IV), foi realizado com o auxílio de um curandeiro, antes da partida de um homem da família para a África do Sul. Por meio de incisões na pele do pedinte, comumente denominadas vacinas, o acto de *kukhendlhla* garantia não só protecção numa terra conhecida por ser hostil, mas também a possibilidade de criar fortuna em pouco tempo. Contudo, o estabelecimento deste pacto tinha sempre uma contrapartida, para se tornar eficaz, e para que o espírito comprado respeitasse o acordo, eram imprescindíveis a construção de uma palhota (*ndhomba*) no quintal da casa, para ser dada ao espírito, e o sacrifício de uma mulher da família, mais frequentemente uma jovem, que assim se tornava a esposa do espírito, responsável pela sua palhota e pelos rituais necessários.

As jovens dedicadas a este tipo de espíritos tinham a possibilidade de casar com um homem vivo, mas o noivo não só era obrigado a admitir a presença do espírito na relação com a mulher, como também tinha de aceitar a sua autoridade, encontrando-se, através da mediação do espírito, numa posição de submissão à esposa.² Neste caso, o *lobolo* era oferecido ao próprio espírito o qual tinha também direito sobre a descendência produzida pelo casal. Quando as condições do pacto eram respeitadas, o marido espiritual garantia protecção através do seu poder, e era assim chamado de *mukonwana*, genro, pois era considerado um afim aliado da família.

¹ Muitas pacientes entrevistadas contaram-me que, antes de chegarem às igrejas onde as encontrei, já tinham consultado vários tipos de especialistas religiosos, entre os quais curandeiros, e todos tinham dado o mesmo diagnóstico.

² Segundo Schuetze (2010), na Gorongosa alguns homens acabam por aceitar este tipo de casamento porque um marido espiritual (neste contexto denominado *gamba*) confere poderes às suas esposas. Sendo assim, através do poder adquirido pela mulher através do espírito, o marido goza de algum benefício económico e prestígio na comunidade. Além disso, através da mediação da autoridade masculina do espírito, a mulher goza de mais direitos e de uma forma de protecção em relação a eventuais violências e abusos por parte do marido (vivo). Por exemplo, em caso de divórcio, os filhos do casal permanecem junto da mãe e não do pai, como é costume na Gorongosa, pois na realidade são descendentes do espírito. Relativamente a este assunto, ver também Igreja, Dias Lambranca e Richters (2008).

Em Maputo, hoje em dia, segundo a maioria das minhas interlocutoras, a presença de um espírito *mukonwana* numa família é silenciada pelas gerações mais velhas, por isso as jovens descobrem que são mulheres de um espírito apenas após incessantes turbulências no casamento, ou quando se apercebem que a sua vida está como que “travada”, como se algo estivesse a “fechar o caminho”. Nenhuma das mulheres que entrevistei, em Maputo e Matola, tinha ainda chegado à fase de ter uma relação confirmada e estabelecida com um marido espiritual. No momento em que as conheci, pelo contrário, estavam quase todas num processo de “descoberta” do espírito desconhecido ao qual tinham sido dedicadas. Os espíritos, quando descuidados, geralmente revelavam a sua presença e raiva apenas quando as mulheres alcançavam a maturidade sexual, i.e., quando se acha adequado e necessário na comunidade que as mulheres comecem a estabelecer um lar e a ter filhos.³ Desconhecendo a presença dos maridos espirituais, as novas gerações acabam para descuidá-los, desencadeando um ciclo de sofrimento que pode abranger famílias inteiras. De *mukonwana*, o espírito torna-se um *xindotana*, um pequeno déspota⁴ cuja raiva permite que ele seja descoberto pela sua hóspede ignorante. Esta descoberta não pode ser acompanhada por uma comunicação aberta da descoberta aos familiares, pelo contrário em muitos casos mantém-se silêncio, alimentando um clima de suspeição e desconfiança. Na maior parte das situações, as dúvidas dão vida a uma verdadeira peregrinação entre diferentes especialistas religiosos que, sempre segundo as narrativas das pacientes, acabam por confirmar as suspeitas.

Hoje em dia, o fenómeno do marido espiritual parece quase epidémico e uma mulher que tenha alguma dificuldade familiar parece ser sempre potencialmente uma vítima deste tipo de aflição. Esta situação está muito bem documentada no trabalho de Linda Van de Kamp (20110) entre igrejas pentecostais de origem brasileira em Maputo. Segundo os curandeiros entrevistados por Van De Kamp, situações de espíritos em busca de vingança estariam activos em numerosas famílias extensas, mas as novas gerações desconhecem a estrutura e a história das suas famílias, bem como os espíritos a elas ligados, pois perderam contacto com as suas terras de origem e os seus

³ No contexto de Maputo, hoje em dia, a expectativa por parte dos pais é que as filhas estudem o mais possível e, por isso, há maiores investimentos na educação das mulheres. Sendo assim, espera-se que uma jovem comece a ter filhos mais tarde do que acontecia no passado, embora seja ainda bastante frequente ter filhos durante a puberdade.

⁴ *Xindotana* é uma forma diminutiva do substantivo *ndota*, e literalmente significa “pequeno chefe”, com uma conotação pejorativa.

antepassados a seguir às grandes deslocações provocadas pela guerra civil. Assim, existe uma enorme ambiguidade em volta destes espíritos.

Resumindo, as narrativas das jovens com quem falei evidenciavam uma dinâmica recorrente: Primeiro, a geração dos avós da vítima em questão, ainda fortemente ligada à “tradição”, perpetrou um acto de feitiçaria com vista a enriquecer com facilidade. Segundo, a geração dos pais foi a primeira vítima da ganância dos progenitores, mas silenciou a presença do espírito por causa de uma certa vergonha e incapacidade de gerir o acordo espiritual. Tratando-se de uma geração mais cristianizada, e pertencente ao pós independência e às políticas anti-tradicionalistas da Frelimo, de alguma forma quer hoje beneficiar do acordo estabelecido pelos familiares mais velhos, transferindo o espírito para a geração dos seus filhos, sem nada dizer e sem cumprir com as obrigações requeridas pelo espírito. Terceiro, a vítima não tem conhecimento algum sobre a sua condição de mulher de espírito, e acaba por descobri-lo através do sofrimento recorrendo em seguida ao auxílio de especialistas religiosos. Resultado: há um desequilíbrio espiritual provocado pelo abandono de certas práticas tradicionais, que já não estão a ser seguidas correctamente, mas que, ao mesmo tempo, já não parecem gozar de legitimidade aos olhos das gerações mais novas, pois baseiam-se na ganância, na feitiçaria e na incapacidade dos progenitores de proporcionar bem-estar aos filhos de forma honesta.

Nos discursos das pacientes bem como dos líderes Zione com quem trabalhei, os vários *xindotana* que atormentavam as mulheres raramente tinham uma identidade definida, raramente havia uma história detalhada atrás deles, sabendo-se apenas que eram espíritos comprados, com origem na casa de um curandeiro. Nestes casos, os espíritos nem sempre tinham uma “história para contar”, i.e., não escolheram as suas vítimas como os antigos espíritos de guerreiros nguni e ndau, mas eram dirigidos pelos familiares das próprias vítimas, despoletando um processo de aflição que atinge com mais profundidade as mulheres.

O fenómeno do marido espiritual no contexto histórico moçambicano

Como já se tornou claro nos capítulos anteriores, o fenómeno do *mukonwana* ou marido espiritual, tem uma história bastante antiga no Centro e Sul de Moçambique, e está originalmente ligado à subjugação das populações locais pelos Nguni e ao fenómeno de

mpfhukwa, mais frequentemente relacionado com o povo ndau do centro do país (ver Capítulos III e IV para maiores detalhes).

Numa região de África caracterizada por invasões e guerras constantes ainda na época pré colonial, a possibilidade de formar alianças através de casamentos com estrangeiros e invasores tornou-se um factor de sobrevivência fundamental gerador de uma série de estratégias, ainda hoje espelhadas nos processos de cura e na interacção com o mundo do invisível (Honwana 2002; Passador 2011). Sendo assim, o mecanismo que permitiu afinizar os inimigos (bem evidenciado no trabalho de Passador), possibilitando a conversão de um agressor num aliado através da oferta de uma mulher, e consequentemente da sua descendência, tornou-se uma estratégia importante também na gestão das aflições causadas por espíritos de guerreiros e soldados mortos que não tiveram sepultura nem descendência, ou por espíritos de indivíduos que sofreram graves injustiças e que voltaram para pedir compensação.⁵ De facto, desde o século XIX que no Centro e Sul de Moçambique há uma abundância de espíritos a exigir compensação por injustiças vividas através da oferta de uma mulher, sendo o papel das mulheres nas suas comunidades o de mediadoras nos conflitos e elementos chave na solução das aflições, incorporando-os assim nos seus próprios corpos e histórias de vida.

A leitura dos trabalhos de Honwana (2002) sobre o Sul de Moçambique, de Marlin (2001) sobre a Província de Tete, de Schuetze (2010) e de Igreja (2003) sobre o distrito de Gorongosa, e de Van de Kamp (2011) sobre Maputo, torna evidente como a noção de marido espiritual se encontra extremamente enraizada no Centro e Sul de Moçambique. A lógica que subjaz à presença dos vários *xindotana* que parecem afligir tantas mulheres em Maputo, tem uma história longa, embora a etiologia da presença destes espíritos hoje em dia esteja a mudar profundamente, e está relacionada não só com as transformações sociais do papel da mulher, mas também com o crescimento das disparidades sociais e económicas no seio da cidade, causa de tensões e descontentamentos sociais cada vez mais acentuados. Irei retomar esta questão mais à

⁵ Segundo a explicação local, espíritos de indivíduos mortos em guerra ou de forma injusta podem ser considerados causa de alguns tipos de aflição. Portanto, os espíritos podem ser considerados um meio fundamental, uma forma de mediação, para repor o equilíbrio na memória histórica dos vivos sobre as profundas injustiças e violências provocadas pelas várias guerras que se sucederam na região (pré coloniais, coloniais e pós independência). Por isso, se é verdade que os espíritos são causa de sofrimento, neste contexto parecem também representar aliados indispensáveis para despoletar processos de cura. Porém, nos casos de *xindotana* que recolhi, a carga de ambiguidade à volta desses espíritos já não parece ter um efeito de expiação, restabelecendo uma ordem que parece perdida, pelo contrário, parece alimentar ainda mais tensões familiares e crises nos indivíduos envolvidos. Irei aprofundar esta questão mais à frente, depois de apresentar três casos concretos de aflição por marido espiritual.

frente, mas antes vou procurar demonstrar como o fenómeno do marido espiritual evoluiu ao longo do tempo, de um modo estritamente relacionado com a história local e os seus acontecimentos.

Nos capítulos anteriores já tive oportunidade de descrever o caso dos espíritos *mpfhukwa* (com origem no século XIX), conhecidos em todo o Moçambique meridional e central devido a uma história comum de invasão e dominação das populações de origem nguni (África do Sul), e da consequente subjugação do povo ndau proveniente do centro do país (Junod 1996[1912]; Honwana 2002; Langa 1992; Polanah 1987; Passador 2011). Estes espíritos de origem estrangeira, agressores na sua origem, foram ao longo do tempo domesticados e integrados pelas populações autóctones através de casamentos com mulheres vivas, que consequentemente foram beneficiadas por poderes de cura até à altura desconhecidos na região, mas necessários para poder aliviar aflições causadas pelas guerras e pelos tantos espíritos de jovens guerreiros insatisfeitos à procura de compensação e vingança.

Segundo Schuetze (2010), no Distrito de Gorongosa os espíritos ligados ao fenómeno de *mpfhukwa* hoje em dia são entendidos como pertencentes a um passado bastante remoto e “o rancor destes espíritos reivindica o valor da vida humana contra os bens materiais” (2010: 149). De facto, segundo Marlin (2001), alguns espíritos *mpfhukwa* mais recentes pertencem a emigrantes a quem, nas viagens de retorno a casa, foram roubados os bens que ganharam com o trabalho nas minas, e a seguir foram violentamente assassinados. Muitos moçambicanos do centro do país, que se encontravam a trabalhar na Rodésia e na África do Sul, apropriaram-se do antigo conceito de *mpfhukwa* dos vaNdau, contratando literalmente estes espíritos para sua própria protecção durante as longas viagens entre casa e os países limítrofes. Assim sendo, eles poderiam voltar para reivindicar os bens dos quais teriam sido injustamente privados. Na província de Tete, havia um tipo particular de espírito, denominado *cikwambo* – na língua shona *mukwambu* significa genro – que tinha o papel de “tratar da recuperação de propriedade ou de dinheiro e da punição daquele que o tinha roubado” (Marlin 2001: 137). A origem do *cikwambo* é muito semelhante à de um espírito conhecido como *nkamwene* (literalmente pequeno chefe, com uma acepção muito próxima, a meu ver, à de *xindotana* no Sul de Moçambique). No texto de Marlin, o espírito *nkamwene* geralmente pertencia a um espírito vingador de um jovem morto injustamente pelos familiares da sua mulher (seus afins), com a finalidade de se apropriarem dos seus bens (muitas vezes ganhos através de um trabalho assalariado no

estrangeiro). Como estes casos bem evidenciam, o marido espiritual parece ser uma espécie de fio condutor ao longo das profundas transformações sociais e económicas do país, e a sua etiologia muda segundo as circunstâncias e os eventos que marcam a memória histórica das populações locais.

Os trabalhos de Marlin (2001), Igreja (2003) e Schuetze (2010), conduzidos após a longa guerra civil que afectou gravemente as populações rurais do centro de Moçambique (e não só), reportam casos de aflição causados por um novo tipo de espíritos, denominados *gamba*, que surgiram a seguir às atrocidades da guerra civil. Segundo Schuetze em particular, cujo trabalho é mais recente, hoje em dia este tipo de aflição parece estar sujeita a um aumento exponencial, particularmente entre as mulheres.

É interessante ver como os textos dos três autores, resultado de investigações levadas a cabo em períodos temporais diferentes, evidenciam uma evolução na causalidade da possessão pelos *magamba* que, nos tempos mais recentes, se aproxima cada vez mais da noção do espírito *xindotana*, tal como a encontrei em Maputo em 2010.

Seguindo o trabalho de Marlin, cuja investigação foi conduzida na Província de Tete, no distrito de Mutarara, num período ainda próximo do conflito armado entre Frelimo e Renamo, os espíritos *gamba* pertencem a jovens de sexo masculino que participaram na guerra civil e que não tiveram possibilidade de se casar e formar família. Os *magamba* possuem jovens mulheres, considerando-as suas esposas e em muitos casos recusam deixá-las. Sendo assim, estas jovens manifestam comportamentos anti-sociais e violentos, em particular com eventuais pretendentes. Se forem casadas, os espíritos fazem de tudo para que os maridos se afastem delas.

Ao longo do tempo o termo *gamba* acabou por subsumir uma série diferenciada de espíritos vingativos. Alguns destes espíritos possesores, além de quererem uma esposa, exigem poder “trabalhar” através dela e “[...] se um espírito deseja permanecer na pessoa que possuiu, será quase impossível desalojá-lo” (Marlin 2001: 142). Outros espíritos, pelo contrário, são vistos como instrumentos para perpetrar acções de feitiçaria contra mulheres que são alvo de inveja por parte de mulheres mais velhas, que já perderam a capacidade reprodutiva (geralmente sogras ou pertencentes à família do marido). Nestes casos, a fertilidade das jovens é atacada através da compra de espíritos *gamba* que os curandeiros, em vez de expulsar para o mato, acumularam durante os

tratamentos de outras mulheres possuídas. Segundo Marlin, a maior parte das mulheres aflitas não conhece a origem nem os verdadeiros nomes dos espíritos que as possuem.

Na interpretação de Marlin e de Igreja (2003), os espíritos *gamba* seriam responsáveis por romper o silêncio sedimentado ao longo dos anos sobre as atrocidades cometidas durante a guerra civil, durante a qual as mulheres foram as principais vítimas. Sendo assim, as mulheres possuídas podem falar da violência que testemunharam e experienciaram através da mediação dos espíritos e, segundo Igreja, esta mediação possibilita uma forma de reabilitação. Porém, na opinião de Marlin, a introdução dos *magamba* no Distrito de Mutarara acabou por aumentar as acusações de feitiçaria entre familiares, exacerbando uma tendência, já existente, de identificar as mulheres mais velhas como feiticeiras, estigmatizando a sua condição na comunidade. Além disso, segundo o autor, a possessão pelos *magamba* representa de alguma forma o caos e a violência que caracterizaram os anos a seguir à independência, com a mudança do papel das mulheres, o desafio ao poder patriarcal dos pais e maridos, e a guerra civil. Apesar destes espíritos parecerem oferecer às mulheres uma forma de resistir a um ulterior controlo masculino sobre os seus corpos e a sua sexualidade, em muitos casos acabam por não resolver o caos ou pôr fim à violência que avassalou a região. De facto os *magamba* “demonstram que o caos e a violência do conflito não podem ser completamente expulsos” (2003: 298), pois são entidades por sua natureza incontroláveis.

Igreja (2003), Igreja, Dias-Lambranca e Richters (2008) e Schuetze (2010) têm, pelo contrário, uma opinião bastante diferente, pois interpretam os espíritos *gamba* como uma forma de empoderamento das mulheres que assim se tornam curandeiras e asseguram uma forma de protecção nos seus casamentos. Na região de Gorongosa, as práticas de cura eram reservadas tradicionalmente aos *madzoca*, espíritos ancestrais incorporados nos seus descendentes no interior de famílias específicas que detinham o monopólio da cura e da possessão pelos espíritos. Depois da guerra civil, por volta de 1999, já não era mais possível aguentar o peso das violências vividas durante o conflito, silenciadas por anos numa espécie de amnésia colectiva tácita. Segundo Igreja, Dias-Lambranca e Richters (2008) os efeitos cumulativos dos traumas de guerra deram origem ao surgimento dos espíritos *gamba*, termo que hoje identifica também os curandeiros especializados na cura das aflições provocadas por estes espíritos. Os *magamba* são espíritos de soldados mortos durante o conflito armado. Durante esses anos – conta-se – as populações que se encontravam nas condições mais extremas nas

zonas de guerra começaram a recolher partes dos cadáveres dos soldados encontrados no mato para preparar medicamentos com finalidades protectoras (Igreja 2003). A seguir, os espíritos dos soldados começaram a voltar, pedindo uma compensação por estes actos ou por terem sido mortos. Através da possessão por estes espíritos, o monopólio da cura dos espíritos *madzoca* foi aos poucos destruído, e a memória sobre a guerra recuperada e reendereçada com vista a resolver o desequilíbrio nas relações por ela provocada. “Os espíritos *gamba* inauguraram uma nova era em Gorongosa, caracterizada por uma atitude intensa em direcção ao passado da guerra civil com vista a tratar conflitos não resolvidos relacionados com a guerra [...] Formalmente, esta nova era é caracterizada por uma reforma das regras e dos procedimentos nas actividades de cura” (Igreja, Dias-Lambranca e Richters 2008: 359). Segundo os autores, os espíritos *gamba* não ameaçam os fundamentos sobre os quais o casamento se baseia em Gorongosa, mas é claro que altera a posição da mulher. Esta, quando possuída, torna-se um verdadeiro “santuário” do espírito que requer respeito e uma certa forma de devoção.

Os *magamba* não permitem só uma transformação social para as mulheres, eles não podem ser limitados a uma forma de domesticar os poderes masculinos e alheios (segundo a interpretação de Boddy, 1989, sobre a possessão pelos espíritos *zayran*), mas, neste caso, contribuem para que ocorram uma série de mudanças na sociedade mais ampla, pois em Gorongosa as pessoas não conseguem facilmente alterar o seu *status quo* e renovar a sociedade sem o auxílio dos espíritos.

Schuetze (2010) apresenta uma situação diferente que, em parte, se afasta da memória da guerra civil, relacionando-se, pelo contrário, com as mudanças económicas das últimas décadas que transformaram profundamente o contexto rural de Gorongosa. Hoje em dia, segundo a autora, a possessão pelos espíritos *gamba* centra-se na procura de espíritos alheios, e não tanto na resposta a uma “chamada” dos próprios espíritos com fins terapêuticos. Sendo assim, muitas pessoas, sobretudo homens, procuram os espíritos *gamba* para protecção e com a finalidade de enriquecer, tentando adaptar-se a uma realidade em profunda transformação.⁶ De facto, assiste-se a uma progressiva erosão dos padrões tradicionais de organização social, onde a acumulação de relações sociais através de casamentos e alianças constituía uma forma de riqueza e segurança social, em direcção a uma economia monetária em que o controlo sobre as redes

⁶ Como no caso do *kukhendhla*, esta compra presume a dedicação de uma mulher ao espírito *gamba*.

familiares extensas já não é possível, em que os rituais de *lobolo* não são respeitados e os casamentos já não representam uma forma de unir famílias inteiras, mas apenas dois indivíduos. Sendo assim, para algumas mulheres o casamento já não representa uma forma de ter acesso a um capital social maior, mas é reduzido a uma transacção individual com o marido, tornando a relação muito mais propensa a perturbações, uma vez que falta a mediação fundamental da família extensa. Tal como no contexto de Maputo por mim observado, a dissolução das uniões matrimoniais está a tornar-se uma situação muito difundida, e os homens tendem a ter mais parceiras sem cumprir as mesmas obrigações que as exigidas pelas uniões poligâmicas oficiais. Na interpretação de Schuetze, num contexto caracterizado por uma acentuada fragilidade das uniões, os espíritos *gamba* e as práticas terapêuticas ligadas à sua possessão possibilitam uma forma de pressionar os homens a cumprir as suas obrigações matrimoniais. Enquanto os homens são culpados por veicular a presença de espíritos agressores nas mulheres das suas famílias por ganância, as mulheres, pelo contrário, herdando esses espíritos nos seus próprios corpos, são capazes de redireccionar essas forças potencialmente negativas e destruidoras para um poder de cura.⁷ Sendo assim, as mulheres posicionam-se como um canal fundamental para uma orientação moral da sociedade, enfrentando uma luta que não é só delas, mas da sociedade mais ampla.

Em suma, nos textos de Honwana (2002), Schuetze (2010) e Igreja (2003), os espíritos que possuem as mulheres, considerando-as suas esposas, possibilitam uma forma de cura e de restabelecimento de uma ordem moral, numa sociedade abalada pela guerra e por profundas transformações sociais. Relativamente ao contexto contemporâneo de Maputo, pessoalmente distancio-me em parte desta interpretação, pois considero que nalguns casos, o diagnóstico de marido espiritual não é só uma forma de repor ordem, mas trata-se de uma manipulação da realidade não só por parte dos especialistas, mas dos próprios pacientes, que acaba por aumentar um sentimento de caos e de instabilidade, fomentando ambiguidades e contínuos afastamentos de responsabilidades. Este assunto precisa de ser argumentado com mais detalhes e será retomado, após a apresentação de três casos de aflição por *xindotana* que recolhi durante o meu trabalho de campo em 2010.

Como já esclareci no capítulo anterior, no Sul de Moçambique o espírito, hoje em dia chamado pela expressão portuguesa “marido espiritual”, pode ter várias origens

⁷ Esta é uma tese muito próxima às de Honwana (2002) e Passador (2011), relativamente ao Sul de Moçambique, que reporte mais detalhadamente nos Capítulos III e IV.

e, de facto, é definido pelos termos *mulhiwa*, *xipoco* (com uma aceção ainda mais genérica) ou *xindotana*, dependendo do contexto em que estes espíritos foram originados. Contudo, actualmente a narrativa mais disseminada é a dos espíritos comprados para *khendhlar*, e que se tornaram *xindotana*, com uma aceção pejorativa, porque os acordos pactuados não estavam a ser respeitados.

Para o caso de Maputo, penso que, para compreender a intensificação dos casos de aflição por marido espiritual, é fundamental considerar o intenso impacto cultural e social da Igreja Universal do Reino de Deus (IURD), e de tantas outras igrejas pentecostais de origem brasileira, que na actualidade dominam os media moçambicanos, e marcam a geografia da cidade de forma cada vez mais acentuada.

Desde a década de 1990 que as igrejas pentecostais marcam presença em Moçambique, após a liberalização económica e o fim da guerra civil (Freston 2005; Van de Kamp 2011). Segundo Van de Kamp, a IURD, que abriu as suas primeiras delegações em Maputo em 1992, hoje em dia é uma das mais difundidas e mais agressivas “na procura de estratégias bem como nas críticas da cultura local” (2011: 14). Em 2010 a IURD já tinha uma presença bastante capilar em lugares estratégicos e centrais dos bairros de Maputo e Matola, e na altura estava a ser construída uma catedral monumental no bairro do Alto Maé, na Cidade de Cimento. Segundo as estimativas de Van de Kamp, das 200 instalações da IURD espalhadas pelo país inteiro, cerca de 80 situam-se na capital.

Além disso, esta igreja brasileira marca uma presença constante através de um canal radiofónico, de uma revista em papel (a *Folha Universal*), e de vários canais televisivos⁸, através de programas que incluem pregações e curtas-metragens produzidas localmente onde são encenadas várias situações que envolvem actos de feitiçaria perpetrados por vizinhos ou familiares.

Não tive oportunidade de investigar sistematicamente a influência que estas igrejas exercem nas outras denominações cristãs, mas a sua ascendência é indubitável em contexto urbano. Os discursos dos meus interlocutores e dos meus familiares em Maputo evidenciavam muito claramente o poder retórico e simbólico exercido pelas

⁸ Além de ser transmitido o canal televisivo Record, propriedade da Igreja Universal do Reino de Deus, nos restantes canais há sempre um espaço de antena reservado aos programas da igreja, sobretudo nas horas nocturnas.

igrejas pentecostais. Assim, estão a ser introduzidas novas noções de espíritos e de práticas a eles ligadas.⁹

Segundo Van de Kamp, quando os pastores pentecostais identificam a presença de um marido espiritual numa mulher, esta última é chamada a enfrentar uma verdadeira “guerra espiritual”, e o seu corpo torna-se o foco de uma luta mais ampla entre o Espírito Santo e os maus espíritos. O pentecostalismo, assim, posiciona-se como um caminho para banir os espíritos e a “tradição”, e propõe-se como um instrumento para reorganizar e reformular a sociedade de forma nova.

Nas igrejas Zione, como já adiantei no capítulo anterior, as práticas que visam aliviar as mulheres da aflição provocada pela presença de maridos espirituais parecem estar mais próximas de uma forma de negociação com os espíritos, pois nem sempre a sua expulsão é possível, sobretudo porque, em parte, é reconhecida a legitimidade da sua presença (por causa de uma injustiça subida ou de um pacto estabelecido). Contudo não existe uma resposta estabelecida e fixa para este tipo de aflição. Cada caso requer uma série de práticas diferentes, principalmente porque os profetas, como já expliquei, trabalham em colaboração com os antepassados (ou anjos) dos seus pacientes, e são estes que indicam os procedimentos a adoptar. São os espíritos familiares que indicam as cores, os rituais, o tipo de sacrifícios e os detalhes dos processos de cura, não só através dos profetas, mas também de sonhos e visões que os descendentes aprendem a decifrar com a frequência de uma igreja Zione. Por esta razão, o diagnóstico de marido espiritual é fruto de uma negociação entre especialistas religiosos, espíritos familiares e pacientes.¹⁰ Estes últimos são elementos fundamentais na definição da aflição e, num contexto cultural e histórico onde a noção de marido espiritual está tão enraizada, não é difícil perceber por que razão mulheres e terapeutas recorrem a esta causalidade para marcar a natureza de condições de mal-estar e de sofrimento, ligadas em particular as uniões familiares. As entrevistas e as histórias de vida recolhidas evidenciaram o carácter espúrio e ambíguo destes espíritos, que muitas vezes não

⁹ Van de Kamp (2011) relata que na igreja Deus é Amor, o marido espiritual é denominado *pombagira*, com evidente referência às religiões afro-brasileiras demonizadas pelas igrejas pentecostais no próprio contexto brasileiro. Além disso, muitos dos meus interlocutores, sobretudo entre as camadas mais jovens começam já a utilizar o termo *macumba* em lugar de feitiçaria, quando se expressam em português. Há já algum tempo que é igualmente indubitável a influência linguística exercida pelas novelas brasileiras nas famílias com acesso à televisão. Relativamente a este assunto, Linda Van de Kamp dedica um capítulo da sua tese à análise das mudanças de comportamento e postura nos relacionamentos amorosos em Maputo, em parte direccionadas pelas novelas brasileiras e pelas igrejas pentecostais.

¹⁰ Janzen (1987) salienta a importância de observar o “therapy managing group” (1987: 68), i.e., o grupo de gestão da doença, nos processos de cura.

comunicam nem se revelam aos vivos. São seres opacos, sem vulto, e em volta deles é mantido um halo de mistério e incompletude. Julgo que este é um aspecto chave para compreender, não só o trabalho das igrejas Zione, mas também a atitude de uma boa parte dos pacientes face a um passado do qual já se desconhecem muitas passagens. Os *xindotana* de hoje testemunham, ou talvez seja mais correcto dizer que marcam e definem, uma forma de amnésia e de aproximação à história, mas simultaneamente elevam a voz para falar sobre situações de injustiça social, e de relações cada vez mais centradas na procura de vantagens económicas sem o respeito pela convivência básica.

Em seguida reportarei as histórias de três mulheres que conheci durante o meu trabalho de campo, e que se declararam aflitas por um (ou mais) *xindotana* ou marido espiritual. Não tive forma de observar directamente as suas histórias e os seus percursos, portanto o que apresento é parte das suas biografias tal como me foram relatadas pelas próprias. Neste sentido, considero que as próprias narrativas são fundamentais para compreender alguns aspectos que definem e marcam a difusão tão avassaladora do marido espiritual entre as mulheres de Maputo e Matola hoje em dia.

Espíritos, *munyama* e a dificuldade de “segurar o lar”

A principal aflição causada por um marido espiritual é dificultar ao máximo o estabelecimento de uma união estável e douradora entre um homem e mulher. Por esta razão as pessoas falam das dificuldades em “segurar o lar”. Quando uma mulher afectada por um marido espiritual consegue casar pode estar sujeita a numerosas crises de comportamento, começando por recusar relações sexuais com o esposo. Por seu turno, o marido pode tornar-se violento, viciado em álcool e formar unidades familiares com outras mulheres na cidade, passando assim muito tempo fora de casa. Noutros casos, as mulheres aflitas com marido espiritual têm relações e filhos com homens que estão já casados, e por isso são definidas como “casas dois”.¹¹ Sendo assim, a sua posição é secundária e pode ser privada da segurança de um apoio económico para os filhos. Face esta situação de permanente instabilidade, também não é raro que as mulheres, por sua vez, tenham múltiplos parceiros e filhos com diferentes homens,

¹¹ Em Maputo, as pessoas distinguem claramente as práticas tradicionais de poligamia (em que as relações com as esposas eram definidas e submetidas a uma série de regras e obrigações) da prática bastante difundida de formar múltiplas unidades familiares, não oficiais, por parte dos homens. Esta última, de facto, é chamada em português pelo neologismo “amantismo”. Ainda mais difundida é a expressão “casa dois”, conhecida também através da música popular. Relativamente ao fenómeno do amantismo, ver o romance *Niketche*, da escritora moçambicana Paulina Chiziane.

podendo ter sido mulheres oficiais de um homem e, logo a seguir, “casa dois” de um outro parceiro. De facto, os casos de instabilidade matrimonial e de configurações familiares fragmentárias parecem estar a aumentar, fomentando, particularmente entre as mulheres, um sentido de insegurança e incerteza. Além disso, a dificuldade em “segurar o lar” é ainda relativa a um sentimento disseminado de que é cada vez mais problemático conseguir terminar um percurso de estudos e encontrar um trabalho que permita um certo bem-estar, independentemente do suporte económico de um marido. Isto porque o marido espiritual provoca uma condição conhecida geralmente como *munyama*.¹² Tradicionalmente, *munyama*, “escuridão” em changane, é uma condição de poluição ritual, i.e., um estado temporário em que um indivíduo se encontra quando não respeita determinados tabus, como o contacto com o sangue, os mortos, as menstruações, a seguir a um parto, etc. Portanto, a ideia de *munyama* estaria associada a uma noção de contaminação da pessoa. Neste sentido pode ser útil fazer referência a uma distinção operada pela antropóloga cognitivista Emma Cohen (2008) tendo em conta as suas limitações interpretativas (para uma crítica a este trabalho ver Halloy e Naumescu, 2012). Segundo Cohen, relativamente ao conceito analítico de “possessão” é possível identificar algumas características recorrentes nos vários contextos culturais que, na sua perspectiva, são produto de mecanismos e processos cognitivos comuns entre os seres humanos. Assim, a possessão não é um objecto *a priori*, que tem que ser explicado, mas uma série complexa de padrões de pensamento e comportamento. Cohen propõe dois conceitos principais de possessão que não são mutuamente exclusivos, uma vez que podem definir duas fases, ou dois estados, sobrepostos do mesmo processo em que um indivíduo possuído por uma entidade externa se encontra. Estes conceitos estão relacionados com explicações causais bastante difundidas entre as culturas: a atribuição dos infortúnios e das doenças à intrusão de um espírito no corpo e à percepção – praticamente universal – de uma separação nítida entre corpo e pessoa (o corpo pode ser invadido e a pessoa substituída por um agente externo; o corpo pode mudar, crescer, diminuir, envelhecer, mas reconhece-se, geralmente, que a pessoa permanece a mesma). Portanto, existe uma cognição de possessão que Cohen define como “executiva”, em que uma entidade espiritual é representada tomando temporariamente total controlo do seu hóspede. Esta concepção da possessão implica a percepção da separação da pessoa e

¹² Ouvi pela primeira vez falar em *munyama* pela vovó Josina e, de facto, quase todas as suas práticas terapêuticas visavam “abater *munyama*”. Referia-se a processos específicos para a eliminação desta condição, sobretudo através de vapores (bafos) e banhos. Relativamente a este assunto, ver o Capítulo VI.

do corpo que ela habita, e o estabelecimento de uma nova configuração pessoa-corpo e de agencialidade, que não implicam necessariamente estados de transe (como em certos casos de inspirações divinas). Este tipo de cognição explica também a difusão quase universal da noção de espíritos e da continuação da existência pessoal além da morte do corpo físico.

Além da possessão “executiva”, existe também uma noção de possessão “patogénica” que implica a incorporação de um “espírito como essência e não de um espírito como pessoa, no corpo” (2008: 114). Nesta configuração, o espírito é identificado e representado como uma substância contaminante. Este tipo de concepção da possessão utiliza uma série de instrumentos cognitivos que lidam com as representações de contaminação e doença. Neste caso a possessão por uma entidade espiritual aproxima-se mais da ideia de intrusão e de ingestão de um veneno. Nalguns casos, a posse por marido espiritual aproxima-se deste tipo de percepção. De facto, segundo Ngubane (1977), *umnyama* (em língua zulu) é um estado de marginalidade entre a vida e a morte que diminui temporariamente a resistência aos ataques das doenças, criando um estado de azar e desagrado para com as outras pessoas. Flikke (2001) evidencia a importante relação entre sofrimento e escuridão (“sofrimento como escuridão”, 2001: 210). Sendo assim, a cor preta encarna não só a poluição, mas também o abandono pelas entidades protectoras. Quando um indivíduo caminha na escuridão torna-se propenso a doenças, a acidentes, e a problemas de natureza vária. Como afirma Flikke: “Os Zulu que conheci não marcam uma clara distinção entre doença, desemprego, dificuldades financeiras, impopularidade e problemas domésticos” (2001: 211). Segundo a afirma Flikke, tradicionalmente *munyama* é associado a vários tipos de situações. Pode ser uma condição de sujidade ritual (soldados de volta de uma guerra, puérperas, etc.); pode estar ligado ao uso de medicamentos relacionados com o poder simbólico da cor preta, utilizados pelos chefes e soldados com vista a reforçar a sua posição (neste caso não tem aceção negativa); pode ser devido a negligência pessoal no cumprimento de obrigações rituais; pode estar ligado também a qualidades específicas de alguns animais e entidades que são deixadas no ambiente natural através das pegadas, e que podem ser involuntariamente apanhadas pelos vivos (portanto nesta aceção *munyama* está associado à noção do perigo implícito nas viagens); por fim, *munyama* pode ser uma condição herdada através dos antepassados que se encontravam nesta condição, e que não receberam os tratamentos devidos durante a vida.

Em Maputo, o termo adquiriu uma nova acepção, conotando um estado com características mais graves, aproximando-se da noção bíblica de “maldição”. Quando um indivíduo tem *munyama*, é como se um pano preto estivesse a cobrir a pessoa inteira, fazendo com que os outros tenham desgosto e nojo dela, ou simplesmente tornando-a invisível aos olhos de um hipotético pretendente, um professor, ou uma pessoa responsável por uma entrevista de trabalho.¹³ Sendo assim, “os caminhos andam fechados” e é necessário reverter esta condição para que a vida volte a dar oportunidades. Mas para poder livrar-se de um estado de *munyama*, em muitos casos é necessário trabalhar a sua raiz, resolvendo uma aflição provocada por espíritos alheios ou por um marido espiritual enraivecido.

O “peso da história”: Helena

Conheci Helena, uma mulher de 29 anos, durante a minha frequência da igreja da Bispa Cláudia (ver Capítulo III), no centro da cidade de Maputo. De estatura pequena e rosto sempre sorridente, Helena aparentava ser muito mais nova. Ao contrário de muitas jovens da classe média, estudantes ou licenciadas que frequentavam a igreja de Malhangalene, Helena pertencia a uma família de origens mais modestas, da Província de Inhambane e não tinha nenhuma ligação com as outras raparigas da congregação. Na altura em que a conheci estava desempregada e a tentar acabar o 12º ano durante o dia. Vivia com a mãe (os pais estavam separados havia já anos) e o seu filho de três anos, nascido de uma relação frágil com um jovem que de facto não reconheceu a criança.

Em 2010, Helena frequentava a igreja da Bispa Cláudia há dois anos, o que comportava para ela um grande esforço a nível de deslocação, pois vivia bastante longe e acompanhar os cultos nocturnos durante a semana significava voltar para casa muito tarde tendo em conta a falta de transporte crónica da capital. Helena tinha uma grande capacidade comunicativa e, em pouco tempo, ao caminharmos juntas em direcção à baixa da cidade à saída dos cultos semanais, nos tornamos próximas. Depois de ter tido longas conversas com ela, e gravado algumas entrevistas acerca da sua vida, fiquei surpreendida pela sua abertura e franqueza em contar aspectos pessoais tão íntimos, e também me apercebi da sua capacidade explicativa, sobretudo em relação a algumas

¹³ No contexto da cidade de Durban, na África do Sul, Flikke reporta uma situação muito semelhante, em que *munyama* é acompanhado pela sensação de provocar desgosto e de ter uma profunda impopularidade.

noções em changane. Depois de algumas dúvidas sobre a possibilidade de a envolver no meu trabalho decidi pedir a sua colaboração em certas traduções. Na realidade, nos últimos meses da minha estadia em Maputo, Helena substituiu o meu assistente Edio, que na altura estava empenhado num curso pré universitário.

A história de Helena é bastante exemplificativa da situação do problema do marido espiritual, pois nela se encontram todas as componentes, mais ou menos recorrentes, à volta do *xindotana*. *Kukhendhla* por parte dos avôs, um pai que silencia a presença do espírito e que perpetua a “maldição”, uma filha ignorante em relação à situação e que não consegue casar, completar os estudos, ter um trabalho e cuja situação é agravada por ter um filho sem nenhuma relação estável, e pela sensação recorrente de uma entidade que invade a sua cama e a força a ter relações sexuais durante o sono. Segundo a sua narração, Helena é vítima do “peso da história”, tal como definiu a aflição pelo espírito *xindotana* na nossa primeira conversa, e entrou na igreja Zione com o propósito específico de se livrar dele.

Meu pai ou os meus avôs me entregaram a *xindotana*, que é mau espírito. Eu estou naquele pote de barro, chamado *chotso*.¹⁴ Muitas das vezes *xindotana* está naquele potinho de barro. Os meus avôs me *pahlaram* ali. Por exemplo, meu pai, o meu avô, chega naquele pote, ajoelha, e diz: «está aqui tua neta, está aqui tua futura esposa», mantendo o potinho na mão. O *chotso* pode levar a lâmina com que te vacinaram quando eras pequenas (porque não te fazem aquilo quando és grande, quando já percebes), a lâmina que me cortou. Ali tem o meu sangue. Depois se pode pôr um pedaço de capulana, dependendo do que o espírito quer. Bebida tradicional é que nunca pode faltar, como *tontonto*.¹⁵ É o mais essencial para te *pahlar*. *Tontonto* e farinha de milho. Não podem faltar. Ele chega, entrega a neta, na casa, ajoelhado no chão: «Está aqui tua neta, tua esposa, nunca vai se

¹⁴*Chotso* é um pote de barro de pequenas dimensões, geralmente usado para preparar ou pôr medicamentos tradicionais. Nos mercados é vendido nas bancas especializadas em venda de medicamentos tradicionais. Vovó Josina utilizava amplamente este tipo de pote, que encarnava a noção de “tradição”, para alguns rituais específicos conduzidos na praia. Alguns objectos que simbolizavam a “tradição”, como pedaços de capulanas, búzios e conchas utilizados pelos adivinhos, eram colocados no pote e queimados até serem consumidos pelas chamas. Em seguida, o pote era quebrado pelos profetas com alguns golpes de bengala ou de espada de madeira para significar a libertação dos maus espíritos. O ritual era depois completado por um mergulho nas águas do mar e pelo sacrifício de um animal. Para maiores detalhes, ver Capítulo VI.

¹⁵ Aguardente tradicional que pode ser destilada de vários tipos de fruta, como tangerinas, mangas, etc.

separar de ti, vai estar contigo até morrer. O caminho dela vai sempre estar contigo». Então, ele põe o *tontonto* na boca, e cospe no pote. Aquele cuspir é juramento: *utsema*. Há uma maneira própria de cuspir, que é sinal que tu estás aí, naquele pote. E tem que pronunciar antes o teu nome, aquele tradicional.¹⁶ (Entrevista 09/12/2010).

Todos os tratamentos a que Helena fora submetida tinham tido efeitos de curta duração, pois a sua família continuava a recusar participar no processo de cura, defendendo que os Zione são “uma igreja que divide as pessoas”. Sendo assim, todas as vezes que Helena voltava para casa depois de receber um banho, uma purificação, ou depois de ter mergulhado nas águas da praia, o espírito voltava inexoravelmente para ela, pois é na sua casa que o espírito é chamado e alimentado. Segundo a Bispa Cláudia (sempre segundo a explicação da própria Helena), a única solução é alcançar a sua própria independência económica e, assim, poder sair de casa, afastando-se do lugar onde está a origem da sua aflição.

Antes de chegar à igreja da Bispa Cláudia, onde acabou por sentir que havia a possibilidade de resolver os seus tormentos, Helena já tinha peregrinado por vários curandeiros e igrejas, e todos lhe tinham confirmado a presença de um marido espiritual, com origem numa irmã mais velha. Originalmente, foi esta última a ser dedicada ao espírito, mas quando o descobriu, após o surgimento de problemas no seu próprio casamento, começou a aproximar-se do pai (o qual perpetua a presença do espírito), criando uma cumplicidade com ele para que o espírito se afastasse dela e fosse encaminhado para a irmã mais nova. Por esta razão todas as tentativas de Helena para se livrar do espírito parecem ser vãs. O espírito tem origem na sua própria casa, e todas as vezes que ela recebe um tratamento o pai realiza um ritual para que o espírito volte. Quem deu início a esta situação foi um dos avôs paternos da Helena¹⁷, desejoso de enriquecer rapidamente, “sem nenhum sacrifício”, e de adquirir mais terrenos para

¹⁶ Entre os vários nomes atribuídos a um indivíduo existe um nome definido como tradicional, que pode ser usado pelos familiares mais próximos. Este nome tradicional pode criar uma verdadeira relação de *xará* com um ascendente, como no caso da Helena que tinha o mesmo nome tradicional de uma das suas avós. Este nome secreto deve ser invocado apenas em casos de extrema gravidade, em que a vida está em jogo. Ele é conhecido por pouquíssimos familiares, pois é um nome poderoso e simultaneamente vulnerável se for mal utilizado. O nome tradicional está relacionado com a parte mais íntima de um indivíduo, e por esta razão, pode ser mais facilmente alvo de ataques de feitiçaria, em particular por parte de familiares que têm uma relação de maior proximidade.

¹⁷ No Sul de Moçambique os tios-avôs são chamados indiferentemente pelo termo de avô (*kokwane*) e Helena não esclareceu o parente específico que recorreu ao ritual de *kukhendhla*.

cultivar. Segundo Helena, o espírito pode ser “distribuído” por várias pessoas da família, com diferentes gradações e, efectivamente, ninguém fica aliviado da sua presença ameaçadora. Todas as tias, irmãs do pai da Helena, foram vítimas desta mesma situação, e é por esta razão que o próprio pai de Helena, enquanto filho mais velho, “carrega todo o peso da família”, e se vê hoje, de alguma forma, obrigado a continuar com o espírito, canalizando-o para os filhos.

Se meu pai me livrasse deste espírito, alguém da família deveria ser vítima. É como um círculo. Toda a família é vítima, mas há diferenças. Tenho uma irmã que não tem a pressão de ser usada por um homem. A vida pode não andar bem, mas ela não sente este tipo de coisa. Mas eu sinto um homem a me usar, em sonho. [...] O espírito persegue várias mulheres da família ao mesmo tempo. Quando eu nasci, por exemplo, eu não sabia nada. Meu pai *fez coisas tradicionais* para mim, que eu não sabia. Quando fui fazer um tratamento [com curandeiros], vi que eles [os meus avôs; meu pai] puseram este espírito mau, até fizeram vacina na minha própria língua, para um homem ter nojo de mim. Mas quem faz esta coisa é o espírito mau. Não podes namorar, ele tenta destruir, e o teu namorado também. Eu provoço azar. Na maior parte das vezes, os homens se afastam das mulheres que têm este problema. Por exemplo, na minha casa, tinha que se fazer uma palhota tradicional, uma *ndhomba*, só que meu pai não tem coragem de fazer esta casinha. Mas meu pai sabe que não pode fazer isto, porque ali podia haver uma confusão da família muito séria. Nós todos sabemos qual é a função daquela casinha. [...] Em todos os sítios onde fui, me disseram para eu sair de casa. Ter o meu teto. E’ a única solução. E nunca posso deixar de rezar, porque estou numa família muito pesada, muito amaldiçoada. E’ uma família que não vivia de rezar, mas só de curandeirismo (Entrevista 01/12/2010).

Os próprios irmãos e irmãs da Helena não estão livres desta aflição. Os irmãos mais velhos têm dificuldades em conseguir emprego, e quando conseguem têm tendência para o perder, porque, segundo a jovem, o pai faz de tudo para “fechar os caminhos” aos próprios filhos. Um dos irmãos do pai sofre de loucura e em toda a família parece que o espírito provoca “pobreza atrás de pobreza”. Entre os irmãos de Helena há divisões e

desentendimentos contínuos, e a mãe tem uma posição de figura opaca, quase sem voz, completamente submetida às vontades do pai.

Segundo Helena, um espírito mau nunca sai definitivamente da família:

Não adianta você tirar vinte mil meticais¹⁸ para matar boi. Não serve. Na minha família já se mataram cabritos, já se fez cerimónia geral, *mahamba*.¹⁹ Mas nada deu efeito. E' pobreza atrás de pobreza. E se alguém consegue se ajeitar, é porque está a rezar. O facto é que entre irmãos, na minha família, há inveja. E esta é uma das coisas mais perigosas que exista numa família. Não deve existir. Uma pessoa de fora, nunca te destrói. Se uma pessoa de fora te destrói, é porque o caminho estava aberto pela tua família. Se a tua família estiver bem organizada, nunca uma pessoa de fora vai te destruir (Entrevista 01/12/2010).

Por esta razão, Helena resolveu recorrer à ajuda de uma igreja Zione.

Helena decidiu ficar na igreja da Bispa Cláudia porque foi a sua própria *xará* falecida, o seu anjo, a escolhe-la e a sentir-se confortável nela. Foi portanto o seu anjo a determinar que esse era o lugar próprio para Helena diminuir a carga do espírito que a atormentava. Quando encontrou a igreja da vovó Cláudia, Helena estava no seu limite físico e mental. Tinha perdido muito peso, estava “caducada”, “escura”, “parecia uma velha”, segundo as suas próprias palavras. Helena tinha sido persistente na procura de uma solução entre curandeiros, mas estes acabaram por agravar ainda mais a sua situação. Afinal, segundo a sua explicação, o espírito que ela tem provém de um curandeiro e, por isso, não é através de um curandeiro que é possível resolver a aflição. Na igreja da Bispa Cláudia começou a rezar e a receber banhos de limpeza com ovos. Foram-lhe abertas as vacinas recebidas durante a infância, e “reconvertidas” com novos remédios (ver Capítulo VI). Para este tratamento poder sortir um efeito definitivo, toda a sua família deveria começar a rezar e acompanhá-la numa série de tratamentos de purificação. Porém, até ao momento do nosso encontro, Helena continuava sozinha na igreja, acompanhada apenas pelo seu filho pequeno aos domingos.

¹⁸ Cerca de 500 Euros.

¹⁹ Cerimónia tradicional ligada aos antepassados que implica sacrifícios e oferendas. Em português é frequentemente traduzido pelo nome de “missa”.

Desde que a jovem entrou na igreja Zione, o pai começou a ficar preocupado e decidiu também ele começar a frequentar uma igreja de origem sul-africana. Segundo Helena esta decisão tinha sido só uma “fachada” para afastar suspeições, uma vez que o pai não tinha qualquer intenção de admitir a sua responsabilidade, e estava com receio de se tornar o alvo directo do espírito. Apesar do pai continuar a desviar atenções do seu envolvimento nas aflições da filha, com a ajuda da sua *xará*, Helena começou a ter sonhos que confirmam a responsabilidade do pai na origem do seu sofrimento.

Segundo Helena, o problema principal é que este tipo de aflição provoca um círculo vicioso de impedimentos, e para poder resolver a sua situação, libertar-se do espírito, Helena deveria afastar-se da sua família e ter a sua própria casa. Para tal Helena necessita de um trabalho. Contudo, o espírito provoca um estado de *munyama*, bloqueando qualquer tipo de realização pessoal, e mantendo um *status quo* de permanente angústia.

O espírito de Helena é um dos mais insidiosos porque não fala, não se manifesta, e assim não é possível comunicar com ele nem apanhá-lo durante os tratamentos:

Quando um espírito manifesta numa igreja, é muito bom, porque o espírito consegue sentir o arrepio do ambiente naquilo onde te encontras e sente que [o lugar onde tu estás] não é para ele. Mas este espírito que eu tenho não é fácil de pegar. Nenhum Zione o conseguiu tirar. [...] *E hoje o espírito me ataca mais porque? Porque eu rezo, e cada vez que eu rezo, me ataca mais.* Parece que a situação não se resolve, mas, no meio da frustração, eu não posso desistir [de rezar]. Eu não posso desistir nem por engano porque estou numa situação péssima e não posso parar. [...] Queria fugir, mas não é fácil. Só que na igreja me disseram que eu sou uma mulher que tem que rezar, não posso viver sem rezar, *não posso ter o luxo de estar num sítio distante sem rezar.* Não posso estar distante da igreja. E eu consigo ver isto também. Desde que entrei naquela igreja consigo ver que tenho que rezar de verdade (Entrevista 01/12/2010).

Helena confiou-me que tinha pensado em entrar no exército para poder ter um rendimento seguro e assim sustentar sozinha o filho, porém rapidamente desistiu da ideia uma vez que viver num quartel significaria o afastamento da igreja e, logo, da possibilidade de manter o seu propósito de rezar quotidianamente. Pouco antes de eu

regressar definitivamente para Lisboa, Helena conseguiu arranjar alojamento perto do bairro da Machava, na Matola, em casa de um parente da mãe.

Um *xindotana* de protecção: Luísa

Conheci Luísa, uma mulher de 39 anos, na igreja da Bispa Cláudia. Luísa, ao contrário de Helena, provém de uma família mais abastada e tem uma história de vida bastante diferente. Neste caso, a relação mais problemática era com a família do seu ex-marido, em particular com a sogra, com quem Luísa tinha uma posição antagónica.

Na narrativa de Luísa, a presença de um marido espiritual não é muito enfatizada, pois este não se trata de um espírito comprado através de *kukhendhla*, mas de um antigo *mukonwana* de origem ndau que tem um papel protector para as suas esposas. Aqui, o *mukonwana* surge como uma figura mais contraditória, cujo papel não é bem definido e bastante susceptível às vicissitudes da vida de Luísa. Neste caso é a figura da sogra, e não dos parentes consanguíneos, que tem um papel devastador na relação de um casal cuja união é oficial e já estabelecida.

A família de Luísa é originária da Beira mas, por causa do trabalho do pai, mudou para os arredores de Maputo quando Luísa era ainda criança, sendo ela a mais nova entre os irmãos. Durante a sua adolescência, Luísa viveu em casa do irmão mais velho, na cidade de Maputo, para ajudar a cunhada nos trabalhos da casa.²⁰ Passados alguns anos voltou a viver com a mãe, e a seguir com uma das suas irmãs e o cunhado, com quem viveu até casar, e que ainda sente como os parentes mais próximos.

Quando a conheci, Luísa tinha dois filhos, de doze e vinte anos, e o mais velho estava a frequentar a faculdade. Durante o casamento, Luísa criou também uma menina fruto do relacionamento do marido com uma outra mulher, durante o próprio casamento com Luísa. Na altura em que a conheci, havia já alguns anos que se tinha divorciado do marido, pois a relação tinha-se deteriorado ao longo dos anos, especialmente depois terem estado cinco anos no estrangeiro, quando o filho mais novo era ainda bebé. De acordo com a explicação de Luísa, quando em 2007 regressaram de vez a Maputo, passados alguns meses, o marido começou a passar longos períodos fora de casa sem dar nenhuma justificação. Num primeiro momento, Luísa tolerou a situação, sobretudo

²⁰ Em muitas famílias é costume enviar uma menina mais jovem da família para ajudar nos trabalhos domésticos em casa de irmãos/ãs ou primos/as casados/as, sobretudo quando é preciso auxiliar durante uma gravidez ou após o nascimento de uma criança.

porque dependia economicamente do marido, que não lhe permitia trabalhar. Passado pouco tempo, o marido pediu o divórcio. Então, Luísa descobriu que ele tinha uma amante e decidiu levar o caso a tribunal. Ao demonstrar a infidelidade do marido, Luísa conseguiu obter a propriedade de uma casa na cidade, e uma pensão que, porém, ele nunca chegou a pagar. Na altura do nosso encontro, Luísa disse-me que o marido não ajudava com os filhos e, por isso, ela tinha sido obrigada a arrendar a sua casa na cidade e a viver numa dependência da casa da mãe, nos arredores de Maputo.

Luísa fazia parte de uma elite criada na igreja Católica, e participava activamente na vida da sua paróquia. Porém, quando a sua relação com o marido se começou a desmoronar, no seu entendimento, devido às ingerências contínuas da sogra, ela decidiu entrar na igreja Zione. A sogra representava para Luísa um verdadeiro pesadelo, e chegava mesmo a aparecer-lhe em visão, todas as vezes que tinha relações sexuais com o marido. Em virtude disso, Luísa foi consultar um psicólogo ao hospital, mas, depois de ter contado a sua história, foi “informalmente” aconselhada pelo terapeuta a procurar outro tipo de especialista. Luísa pediu ajuda a um curandeiro, mas nunca se sentiu à vontade, nunca chegou a ter confiança nas suas práticas e formas de adivinhação.

O que me leva a igreja Zione é a turbulência da vida, procurava explicação, não apanhava solução directa. Eu pensava que não era problema, mas no fundo, estava-se a acumular. Então tive mesmo que entrar na igreja. Já fui para curandeiro. Mas foi uma má experiência, porque eu não me dou com curandeirismo. Há uma coisa com o curandeirismo que comigo mesmo não dá. Só de eu sentar e ver aqueles búzios não me sinto bem. Começo a pensar que é máfia.²¹ Como é que aquelas pessoas vêm nas pedras, será que naquelas pedras está escrito o problema de alguém? Não sei, o curandeirismo não me convenceu. Fui só a um e desisti, não me senti a vontade. Então procurei uma igreja (Entrevista 30/11/2010).

Pouco tempo depois, através de uma amiga, Luísa entrou em contacto com a igreja da Bispa Cláudia. Sem explicar nada, a vovó conseguiu descrever detalhadamente a causa da sua aflição e falou-lhe dos problemas relativos à sogra. Segundo Luísa, a sogra tinha escolhido o seu marido, que era o filho mais velho, para cuidar dela de forma exclusiva,

²¹ Em Moçambique, máfia é quase sempre sinónimo de aldrabice. O substantivo, como muitas outras palavras, é também utilizado na forma verbal “mafiar” que significa aldrabar, enganar.

o que estava a dificultar a possibilidade de ele ter uma relação saudável com uma mulher.

Há coisas tradicionais que se fazem. Então minha sogra tinha escolhido meu marido, que era o filho mais velho. Escolheu este filho para cuidar dela até ao fim dos seus dias. Era ciúme então, ela não queria que o filho tivesse mulher e fez feitiçaria para o filho. Na igreja, o que me falaram foi exactamente o que estava a acontecer naquela casa. Sabes, as vezes faziam uma certa comida e esta comida era apenas para um filho. Eu não fazia escândalo quando via estas coisas, não perguntava nada. Em algumas cerimónias ele devia ser o primeiro a comer. Na minha família, mesmo tendo eu irmãos mais velhos, nunca vi uma coisa igual. Deixei passar muito tempo, até chegar ao ponto que já não deu mais (Entrevista 30/11/2010).

Portanto, em 2007, já em processo de divórcio, Luísa começou a frequentar a igreja Zione. A bispa pediu-lhe que rezasse com muita disciplina. Em primeiro lugar foi acompanhada à praia por um grupo de mulheres com mais experiência, e em seguida começou a cumprir com uma série de jejuns e orações. Durante este período, observava jejuns de quase uma semana (um tipo de jejuns que se quebram à noite), durante os quais:

Rezava a focalizar aquele problema, continuando a fazer jejum para as coisas se abrirem e ter uma paz, para ter uma luz. Comecei a fazer isto. «Tens que rezar com fé também para chegar mais rápido naquilo que tu queres», vovó me dizia isto. Eu comecei a ver as coisas mudar, sem utilizar nem raízes, nem óleo (Entrevista 30/11/2010).

Quando já tinha começado este percurso na igreja, foi convidada a presenciar uma cerimónia tradicional na família do marido. Celebravam-se os seis meses da morte de um cunhado seu. Luísa foi chamada para acolher os convidados e ajudar na preparação da comida. No próprio dia da missa, Luísa teve a confirmação das suas suspeitas e das profecias recebidas na igreja. Todos tinham começado a beber e a sogra, sob efeito do álcool e sem inibições, desatou a dirigir insultos em direcção à nora, dizendo que não podia ter um filho e este não a sustentar.

Além destes problemas com a sogra, Luísa era afectada por um tipo de marido espiritual bastante singular. Na igreja Zione, bem como nos curandeiros que tinha consultado antes, Luísa descobriu que na sua família havia um espírito que “segue as mulheres”. O espírito não foi identificado (não era um espírito que se manifestava), mas a mãe de Luísa, interpelada pela filha, explicou-lhe que este espírito era um cunhado do seu avô, um grande caçador, que morreu na família sem ter mulher.

Ele salva os que fazem parte da família. Quando vê que esta pessoa não está bem, ele vai e salva. Nós somos do centro do país. Este espírito que tenho é Ndaú. Ele dá sorte aos homens que se casam com as mulheres dentro da sua casa. Mas quando o marido arranja uma outra mulher fora, dizem que “cobre” a mulher da família. Não gosta que os homens abusem dela. Ele protege, mas para mim não no sentido bom, porque quando ele zanga, aquele marido já não volta mais. Este é o que me disse o curandeiro, mas também a vovó. Este não é um espírito para manifestar, não é de cura, não é curandeiro. Eu tenho que me entregar a igreja para ele poder sair (Entrevista 30/11/2010).

Luísa confiou-me estar ciente de que o processo de limpeza que ela deveria seguir era muito longo. Havia muitas coisas que ela deveria seguir, mas não tinha um conhecimento e uma compreensão total sobre elas. Também não tinha certezas bem definidas sobre a presença deste marido espiritual porque, no seu entendimento, algumas das dificuldades em reconstruir um lar e encontrar emprego eram causadas também pela sua idade, e não só por problemas espirituais. Contudo, a ajuda da igreja Zione tinha sido fundamental para ela conseguir serenidade e uma disciplina de vida num momento de grande crise pessoal:

Se eu não tivesse ido à igreja eu talvez me teria enforcado. Eu estava muito mal, era magra, não tinha este corpo de hoje, não dormia. Mas o aconselhamento da igreja ajudou-me. Sabes, eu não queria o divórcio, mas meu marido pediu mesmo. Fui arranjando trabalhos, mas a minha cabeça estava ainda muito confusa, e só queria reflectir sobre o meu divórcio. O meu marido nunca deu pensão. Ele sabe que a minha é uma família de poderosos e sabe que eu podia sempre ter ajuda. E eu sou orgulhosa, nunca

andei atrás dele. Hoje quero emprego. Já tenho licenciatura, mas não consigo arranjar nada na minha área. Continuo a fazer jejum. Agora estou preocupada em encontrar um emprego, sobretudo auto emprego e arranjar marido. E tenho algumas preferências. Tem que ser divorciado ou viúvo, e que não me arranje problemas (30/11/2010).

Na altura em que nos conhecemos, Luísa estava numa relação com uma pessoa com uma boa posição profissional, mas sentia-se insatisfeita e desconfiada, pois suspeitava que este homem estivesse a traí-la com mulheres muito mais novas.

Lidar com dois *xindotana*: Laurinda

Conheci Dona Laurinda e sua mãe Margarida em meados de Setembro de 2010, durante uma das minhas visitas a casa da vovó Josina. Graças à grande disponibilidade de mãe e filha, com quem simpatizei muito rapidamente, foi possível acompanhar uma boa parte do tratamento que a mãe estava a fazer na igreja. No próximo capítulo terei oportunidade de descrever uma parte deste tratamento durante o qual foram removidas e substituídas as vacinas que Margarida tinha recebido durante a infância.

Dona Laurinda era uma mulher vivaz na casa dos quarenta com um bom emprego num supermercado de elite em Maputo. A mãe era uma senhora agradável, com um rosto suave de criança. Apesar de ter uma boa posição no emprego, Laurinda estava sufocada por dívidas e mal conseguia pagar as contas e acabar de construir a habitação em que vivia. O seu salário apenas não era suficiente para sustentar uma casa cheia de pessoas, que dela dependiam economicamente. De facto, na época Laurinda sustentava a mãe, três filhos (de dois homens diferentes que nunca contribuíram para as crianças) a estudar em escolas privadas, um primo de 23 anos (filho de um tio, irmão da mãe já falecido) e uma prima (filha de um outro tio também irmão da mãe e também falecido) com uma criança ainda pequena.

No primeiro dia em que me encontrei com Laurinda, ela explicou-me a sua situação com as lágrimas nos olhos. Disse-me que estava a fazer de tudo para se ver livre dos espíritos que a afligiam, mas estava ao mesmo tempo estava cheia de dúvidas porque:

Quando os espíritos descobrem que os queres mandar embora, fazem de tudo para te estragar. Se por acaso guardas um dinheiro em casa, eles fazem de tudo para que este dinheiro desapareça (Conversa informal 14/09/2010).

Dona Laurinda explicou-me que já tinha tentado os mais diversos tratamentos, mas até essa altura nenhum deles tinha sortido efeito. Depois de uma longa procura, tinha encontrado um velho pastor Zione, já cego e cujos poderes estavam já muito reduzidos, e que se limitou a dar-lhe óleo para apaziguar os espíritos que a afligiam, sem ter força suficiente para os tirar. Todos os domingos Laurinda ia ter com o pastor, mas o ancião não conseguia resolver a sua situação e aconselhou-a a procurar alguém que tivesse o poder de “chocar” (ver Capítulo IV) com os seus espíritos. Segundo o pastor, a situação de Laurinda era bastante complicada pelo facto de haver espíritos maus em ambos os lados da sua família.

No dia que fui visitar Laurinda e a família na sua própria casa, ela contou-me detalhadamente a história das dificuldades que tinha enfrentado no trabalho ao longo dos anos. Apesar de ser uma boa funcionária, Laurinda viveu um período de grande frustração em que se viu tratada pelos colegas como uma espécie de bode expiatório. Os empregadores abriam continuamente averiguações internas sobre o seu caso, com consequentes descontos salariais, e teve que enfrentar batalhas legais para manter o seu emprego. Para além disso, “no lar não tinha sorte”, o pai dos filhos mais velhos nunca chegou a cumprir com o *lobolo*, e o segundo parceiro, com quem teve o filho mais novo, nunca se preocupou em formalizar a união alegando que ela já tinha marido. Perante estas vicissitudes, Laurinda começou a ver que havia um travão constante na sua vida, e começou a procurar ajuda junto de curandeiros até conhecer o velho pastor Zione. Nunca teve confiança nos curandeiros, pois segundo o seu entendimento:

Os curandeiros provocam sempre coisas. A maneira deles de ultrapassar ultrapassa, mas leva qualquer coisa. Eles podem me dar sorte, mas esta sorte tem desvantagem. Há famílias onde anualmente morre alguém. *Mazione* não tem este aspecto [...] *Eu quero só uma pessoa que me lava*. Em muitos lugares estas lavagens duram pouco tempo (Entrevista gravada 30/09/2010).

Laurinda entrou em contacto com vovó Josina através de uma cunhada que lhe falou muito bem da pastora. Na vovó Josina, Laurinda encontrou o que o velho pastor Zione

lhe tinha aconselhado. Alguns dias depois do nosso primeiro encontro, acompanhei um tratamento na praia que foi bastante decisivo para Laurinda, pois poucos minutos depois de ter chegado à praia e iniciado o ritual, de improviso, vovó Josina “chocou” com o espírito da avó materna de Laurinda. A manifestação do espírito foi demorada. Durante longos momentos dona Margarida, sentada na areia, conversou com o espírito da mãe através do corpo da pastora. Durante essa conversa, a avó de Laurinda revelou ser responsável, em parte, pelas aflições da filha e da neta, e indicou todos os passos a seguir e os elementos que deviam ser utilizados para reverter a situação em que as descendentes se encontravam. Segundo a sua própria explicação, a avó de Laurinda morreu com uma série de vacinas feitas a pedido da sua mãe, deixando o seu espírito num estado de incompletude, carregado de feitiçaria. Dona Margarida confiou-me que foi com grande surpresa que descobriu que a mãe era a origem do seu sofrimento, e que tinha aflições de tipo espiritual. É verdade que tinha tido uma infância difícil, e mais tarde dificuldades em conceber (Laurinda era a sua única filha e Margarida era afectada por um mioma no útero), mas nunca tinha imaginado haver uma ligação entre os seus problemas e a mãe. De facto, durante a infância não tinha passado muito tempo com a mãe, e viveu peregrinando entre as casas dos vários tios, tratada sempre como uma empregada. Um dos seus irmãos mais novos, cansado desta condição, chegou a fugir de casa, vivendo temporariamente na rua. Além disso, no auge do anti-tradicionalismo da Frelimo, a mãe tinha-se recusado a aceitar o *lobolo*, e este desrespeito pela tradição acabou por atingir a geração da sua própria neta, Laurinda.

Durante as fases do tratamento em que estive presente, Margarida parecia-me bastante desorientada, contudo, nunca pôs em causa os ditames que recebeu pelo espírito da mãe e as modalidades de gestão do seu caso por vovó Josina. Ela acompanhou todo o processo com a esperança de ver resolvidos os problemas da filha. Um dia, em frente da casa da vovó Josina, disse-me com ar desanimado:

Dizem que [nós mais idosas] somos as feiticeiras, mas nós chegamos com esta idade sem nem saber o que os nossos pais andaram a fazer, nem podíamos imaginar (Conversa informal 18/09/2010).

Segundo as revelações do espírito da mãe de dona Margarida, os problemas que afligiam Laurinda e sua mãe eram de natureza vária. Além das aflições desencadeadas por ela que tinham origem a partir de uma história antiga que envolvia a geração dos

trisavós ou bisavós de Laurinda (ela não tinha a certeza da geração responsável), havia também um problema espiritual herdado através do lado do pai. A própria Laurinda contou:

Tenho um problema ligado à família do meu pai. A origem do meu problema está no facto que os meus vovôs andaram a procura de coisas *para aumentar*, ficar mais ricos. Um *xará* do meu pai trabalhava na África do Sul e andou a fazer coisas. Foi buscar Mungoi²², na África do Sul, para ficar mais rico. Eu herdei este espírito. E tenho espírito de curandeiro, mas não aquele de natureza, aquele comprado, de *xindotana*, para ser curandeiro. Aquele espírito que depois pede sempre menina. Curandeiro mau é este, aquele que compra os espíritos, não que os herda (Conversa informal 23/09/2010).

Além deste espírito herdado por parte da família do pai, Laurinda era afligida pelo espírito de um curandeiro que o trisavô ou o bisavô materno tinha morto. Os antepassados do lado da mãe, régulos na zona de Magude (Província de Maputo), tinham tido uma divergência com um curandeiro que chegaram a espancar até a morte. O espírito deste curandeiro, portanto, continuava a exigir vingança à família materna de Laurinda há gerações, pedindo mulheres. Muito provavelmente as vacinas incisadas no corpo de Dona Margarida deviam-se à presença deste espírito. Contudo, segundo a explicação de Laurinda, o *xindotana* do lado do pai era o mais perigoso, e afligia tanto homens como mulheres (“aquele espírito mexe em todo o sítio”). Laurinda contou-me que o pai também nunca teve sorte na vida. A segunda mulher tinha-o convencido a frequentar uma igreja e a sua situação começou a melhorar. Um irmão do pai, um bom contabilista e trabalhador por conta de grandes empresas, acabava sempre por roubar e ser preso, passando longos períodos na cadeia, apesar dos seus cúmplices saírem sempre inocentes. Na altura em que falei com Laurinda, o tio estava livre, mas vivia na miséria, aparecendo em casa da sobrinha de vez em quando para pedir ajuda.

O tratamento de Laurinda e da mãe foi demorado, dispendioso e complexo. Laurinda teve de aproveitar o tempo e o subsídio de férias para poder realizar todos os

²²Nome de um feiticeiro quase lendário presente em numerosas narrativas sobre *kukhendhla* e *xindotana* (ver Capítulo IV, caso do pastor Gabriel). Geralmente as pessoas localizavam o feiticeiro na Província de Gaza, em Moçambique e não na África do Sul como Laurinda indicou nesta conversa.

passos indicados pelo espírito da sua avó materna. Aos poucos, começou a aparecer com mais frequência na paróquia da vovó Josina, acompanhando os cultos semanais. Ela e a mãe sentiam-se bem acolhidas no universo de vovó Josina, no vaivém dos pacientes, dos familiares e das crianças.

A posse pelo marido espiritual: algumas hipóteses interpretativas

Na primeira parte do presente capítulo, tentei mostrar o modo como o fenómeno da possessão por espíritos, hoje em dia identificados como “marido espiritual”, se entrelaça com a longa história de conflitos que caracteriza a região do do Centro e Sul de Moçambique. Os vários tipos de *mukonwana*, que ciclicamente afligiam indivíduos pertencentes a famílias específicas, representam ainda hoje uma memória colectiva sobre uma história marcada por violência, dominação, pela necessidade de incorporar estrangeiros e outras culturas, e de curar as feridas de uma guerra civil ainda muito silenciada. Os antigos *svikwembu*, espíritos de guerreiros ndau e nguni, foram incorporados localmente através das mulheres tornando-se aliados na cura (Honwana 2002; Passador 2011), tal como alguns *magamba*, no centro do país (Marlin 2001, Igreja 2003; Schuetze 2010), e outros espíritos de soldados mortos durante a guerra civil que foram reconvertidos pelas mulheres em espíritos de cura, possibilitando uma pacificação das experiências traumáticas da guerra.

Por estas razões, as mulheres representam um papel chave na mediação da comunidade mais ampla, que se foi formulando cultural e historicamente, permanecendo ainda hoje em Maputo como um idioma que explica, em parte, o facto de serem as mulheres as mais atingidas por aflições dos espíritos. São as mulheres a incorporar os males da história e do presente, as culpas dos antepassados e a raiva de quem recebeu injustiças, e são ainda elas que possibilitam a reconversão destas forças negativas e perigosas para algo familiar e protector para a comunidade. As mulheres têm uma posição de mediação porque, por um lado, a sua fisiologia e a sua posição social as tornam mais vulneráveis aos ataques externos, mas por outro, como esposas e, sobretudo, mães possibilitam a vida, a sua continuação e a união de grupos familiares que de outra forma poderiam ser antagónicos.

Analisando o fenómeno da aflição pelos espíritos *mpfhukwa* e *gamba*, ligados às invasões nguni, ao trabalho assalariado no estrangeiro, e à guerra civil, pode-se afirmar

que, seguindo Beneduce (2002) e Lambek (2002), a possessão pelos espíritos representa uma prática da memória, uma verdadeira “estratégia da memória” colectiva, que passa através dos corpos. Num contexto de forte insegurança social e espiritual causada pelas intensas transformações sociais e económicas, os cultos de possessão podem ser interpretados como um mecanismo para permitir uma reorganização simbólica do passado e da experiência do presente. Segundo Beneduce, os cultos de possessão acabam por domesticar a história, caracterizada por uma sedimentação de violência simbólica (através da dominação cultural), reconstruindo-a através de uma narrativa específica. Contudo, o caso da aflição por marido espiritual fez-me reavaliar a tese aqui citada, pois a possessão pelos espíritos pode também ser interpretada como um mecanismo para reescrever a história, transformando a percepção do presente com um efeito concreto na vida dos indivíduos que, deste modo, endereçam de forma muito específica as suas acções. Assim como afirma Palmié (2002), as histórias sobre os espíritos podem ser considerados veículos de revisionismo histórico, e o trabalho do adivinho (ou no caso das igrejas Zione, do profeta) como um trabalho historiográfico. A meu ver, as histórias sobre espíritos não são necessariamente histórias que curam, reordenando um passado caótico e traumático. Nem sempre estas histórias são claras, coerentes, nem sempre seguem um caminho definido, predeterminado, mas vão-se constituindo através de várias negociações e contingências, podendo produzir também novamente caos e novas ambiguidades. As histórias dos *xindotana* que hoje em dia afligem de forma quase epidémica as mulheres de Maputo, e não só, falam de uma história recente com contornos opacos, pouco definidos. Surpreendentemente a guerra civil raramente foi mencionada, ficando à margem das narrativas das pessoas com quem consegui conversar. Penso que tal se deve em parte ao forte receio em levantar questões ainda muito recentes, tão delicadas e com feridas ainda muito abertas.

Deste modo, os problemas e os desequilíbrios que caracterizam o presente são continuamente transportados para um passado pouco definido do qual se sabe – pois é uma história comum na maioria das famílias do Sul de Moçambique – que os avós foram trabalhar nas minas da África do Sul, e precisaram de tomar medidas protectoras para não serem atacados durante a sua permanência no estrangeiro e nas viagens de retorno. Sabe-se ainda que, durante este período, coincidente em parte com o domínio colonial, ocorreram grandes transformações económicas, nomeadamente houve um lançamento de impostos sobre os cultivos, e a penetração de uma economia monetária que, aos poucos, veio alterar profundamente as relações entre os indivíduos. Essas

alterações têm hoje reflexo no ambiente social de Maputo marcado, segundo muitos dos meus interlocutores, pela ganância e pelo desejo de ostentar riqueza.

Assim como a maior parte das cidades africanas, Maputo concentra grandes contradições fazendo com que os seus habitantes tenham de conviver quotidianamente com uma carga de estímulos opostos. Em poucos minutos, é possível passar de um bairro de lata lamacento, com infra-estruturas mínimas, a um miradouro com café ao estilo europeu a preços absolutamente proibitivos para a maior parte dos habitantes. Os privilégios de poucos são cada vez mais visíveis e ostentados, e a tensão social contida e silenciosa alimenta-se de uma percepção, bastante disseminada, de injustiça social. Ao mesmo tempo, reproduz-se uma cadeia de relações sociais fortemente hierarquizadas, baseadas já não na senioridade, mas na riqueza económica. Os trabalhadores dependentes, como empregadas domésticas, os seguranças, tendem a ser mal pagos e submetidos aos caprichos e exigências dos patrões, sem quaisquer direitos. Os mesmos indivíduos submissos na cidade, regressados às suas casas reproduzem os mecanismos de domínio dos próprios patrões com familiares ou conhecidos, em posições de inferioridade hierárquica (como sobrinhos mais novos, os empregados domésticos, etc.). Estas relações de dominação desenvolvem-se num clima de desconfiança geral acentuado, e as acusações de feitiçaria entre vizinhos, conhecidos e colegas são frequentes. Há uma sensação muito difundida de que o melhor é não confiar em ninguém, e não divulgar muito os seus projectos de vida e conquistas pessoais, pois a inveja é o primeiro motor para um eventual ataque. Este relato não é propriamente uma novidade em contexto africano, ainda assim, é importante salientar este aspecto da quotidianidade de Maputo, na medida em que é determinante na configuração das relações entre os indivíduos, argumento que é confirmado, na minha interpretação, pela aflição por *xindotana*.

Passei muito tempo a tentar reflectir sobre o fenómeno do marido espiritual tal como o conheci através do testemunho dos meus interlocutores nas igrejas Zione, e não só, de Maputo e Matola. A interpretação que proponho aqui permanece em aberto, não só porque a possessão por *xindotana* tem nuances muito variadas, mas também porque considero que este assunto, especificamente, necessita de ser trabalhado com mais atenção, observando o seu desenvolvimento futuro e as relações entre as várias realidades religiosas que interagem no mesmo espaço da cidade. Como já afirmei, é imprescindível compreender o quanto a Igreja Universal do Reino de Deus e as outras igrejas de tipo pentecostal estão a influenciar a interpretação e difusão deste tipo de

possessão espiritual, bem como a interação entre curandeiros “tradicionais”, pastores e profetas Zion, e igrejas pentecostais e evangélicas. Ainda assim, vou tentar avançar algumas hipóteses para abrir um espaço de reflexão acerca desta questão. A partir de alguns modelos interpretativos, valendo-me em particular dos trabalhos de Boddy (1989; 1994), Crapanzano e Garrison (1977) e Lambek (1980; 1981) sobre possessão. Ao mesmo tempo, avalio também as teses propostas por Mosse (2007), Nabokov (1997) e Stirrat (1977), que se distanciam em parte dos autores supra citados, na tentativa de oferecer uma maior complexificação interpretativa. A literatura sobre possessão é muito vasta e em poucos anos multiplicaram-se os trabalhos sobre o assunto.²³ Além das várias abordagens teóricas, sejam elas funcionalistas, psicológicas, simbolistas, cognitivas ou da aprendizagem, a antropologia contribuiu para contextualizar histórica e culturalmente o fenómeno da possessão, criticando a sua patologização por parte de uma perspectiva de matriz ocidental, que interpreta o Eu (*self*) como único e com contornos definidos, e todos os estados dissociativos como patológicos. Num contexto como o de Moçambique, como foi esclarecido no Capítulo IV, o indivíduo é composto por diferentes entidades que definem e orientam a sua personalidade. A manifestação de um espírito não é necessariamente um evento negativo ou patológico, mas pode ser experienciado como algo que faz parte de um percurso pessoal, como por exemplo uma vocação para a cura. Os espíritos são cumuláveis e necessários ao processo inacabado de formação da pessoa, segundo um entendimento local. Sem entrar no debate interpretativo acerca da possessão, o que quero propor aqui é uma reflexão específica sobre a possessão por marido espiritual, tentando compreender se esta pode representar um mecanismo de empoderamento por parte das mulheres aflitas, ou se, pelo contrário, é uma forma de violência simbólica operada pelos especialistas religiosos para manter um certo status quo e uma subjugação em relação às mulheres.

Segundo Boddy (1989), o culto dos espíritos *zayran* (singular *zār*) no Sudão, maioritariamente relacionado com o universo feminino, representa uma forma de processo contra hegemónico, e não algo periférico como Lewis (1971) sustenta, pois faz parte da quotidianidade local. Para Boddy a possessão é um idioma cultural baseado em informações que têm uma validade consensual na comunidade e que são confirmadas ritualmente. De facto, um espírito possessor tem que ter algum sentido para os que o

²³ Para uma revisão das várias orientações interpretativas são úteis os textos de Beneduce (2002), Boddy (1989), Dawson (2011), Halloy e Naumescu (2012), Smith (2001), Schmidt e Huskinson (2010) e Van Dijk, Reis e Spierenburg (2000).

encontram, a sua representação pelo possuído tem de fazer referência a um corpus conhecido de espíritos, cujas características devem ser reconhecíveis. Para Boddy, bem como para Crapanzano e Garrison (1977), a possessão por espíritos permite articular alguns problemas e experiências do dia-a-dia, e é um idioma capaz de tornar um evento significativo separando-o do fluxo da experiência. Em Marrocos, os espíritos que são capazes de possuir os vivos permitem aos seus hóspedes articular uma gama de experiências, posicionando-se como entidades mediadoras das relações entre os vivos e “são removidos do plano idiossincrático da realidade” (Crapanzano 1977: 142).

Na interpretação de Boddy do culto *zār*, quando uma mulher fica possuída, ela desenvolve uma considerável consciência sobre o seu próprio ser e a sua cultura, pois através dos espíritos as relações de parentesco são desnaturalizadas e postas em causa, sem que haja um confronto directo com as estruturas hegemónicas da sociedade. Assim, a possuída concretiza transformações significativas, mas não através de uma objectivação do próprio ser, antes fá-lo através de conversações feitas com o próprio espírito.

Ambiguidade e ambivalência são qualidades salientes do fenómeno da possessão *zār* em Hofriyat, no Sudão. Os espíritos *zayran* escapam a qualquer categorização e têm natureza multidimensional. A ambiguidade identitária dos espíritos permite aos possuídos entender o processo da possessão como quiserem. Depois do diagnóstico, passa-se por uma socialização paralela, do espírito e do hóspede. A paciente reconstrói as suas experiências *a posteriori* através de uma nova interpretação. Sendo assim, há uma mudança na consciência da mulher. Os *zayran* recontextualizam a realidade quotidiana permitindo às mulheres verem o próprio mundo através de uma perspectiva nova, como se fossem observadoras externas. Se é verdade que a possuída não está sozinha em determinar a identidade dos seus espíritos, também é verdade que ela é um elemento fundamental no processo de diagnóstico. Os espíritos *zayran* causam principalmente problemas de fertilidade (os casos de possessão afectam principalmente mulheres casadas) e só eles podem resolver as aflições que provocam.

Assim sendo, de acordo com Boddy, as mulheres aprendem a formular as suas experiências de crises matrimoniais e de fertilidade como doenças. A possessão retira dos seus ombros uma boa parte da responsabilidade na reprodução social, responsabilidade que as coloca sempre perante exigências paradoxais sobre o seu papel na comunidade. Dando aos espíritos *zayran* a responsabilidade sobre os problemas de procriação, uma mulher reivindica que a sua fertilidade é negociável. Segundo a autora,

os *zayran* afligem principalmente as mulheres porque há um excesso de determinação sobre a sua pessoa social, sobre o que ela tem de ser e representar na sociedade. Por esta razão, as mulheres são confrontadas com contínuos paradoxos, pois há uma imagem de fertilidade que é ensinada e transmitida (sobretudo através da circuncisão faraónica) e que as vicissitudes da vida tornam impossível de ser concretizada na perfeição.

Como Lambek (1980) sustenta para o caso da ilha de Mayotte, os espíritos possesores possibilitam uma forma de negociação e mediação no interior das famílias, estruturando-se como uma espécie de idioma familiar. Para Lambek, o espírito permite ao seu hóspede expressar sentimentos e emoções que, de outra forma, seriam impossíveis de ser explicitados. A possessão é interpretada como forma de comunicação que possibilita a coexistência de ideologias incompatíveis sem violar nenhuma dessas abertamente. De facto durante o processo de cura em Mayotte o espírito desenvolve capacidades verbais, coerência verbal e social, pois a doença só pode ser removida satisfazendo os desejos do espírito. Como o caso dos *mukonwana* no Sul de Moçambique, a presença de um espírito representa uma forma de absorção de um estrangeiro na unidade familiar, havendo uma analogia entre espírito e afim. Os espíritos são entidades sociais, interagem na vida doméstica e fornecem um comentário implícito à ordem e à moralidade humanas.

Mosse (2007), Nabokov (1997) e Stirrat (1977) posicionam-se de forma bastante diferente em relação aos autores acima citados. Segundo Nabokov, nos casos de possessão no sul da Índia por ela estudados, as mulheres são pressionadas para que expressem as suas situações no idioma da possessão. Para Stirrat (1977) a possessão demónica primariamente diz respeito a tentativas de impor poder sobre os outros, geralmente sobre jovens mulheres. A diagnose de possessão demónica, e o subsequente exorcismo, permite a parentes próximos restabelecer a sua própria autoridade na unidade doméstica. Sendo assim, a possessão por espíritos (principalmente de pessoas mortas, muitas vezes suicidas que tiverem desgostos amorosos) é uma forma de violência simbólica sobre as mulheres que são obrigadas a falar de si próprias só através de símbolos de uma sexualidade masculina frustrada.

A meu ver, vale a pena ter em conta as várias interpretações acerca da possessão que aqui reporto, pois considero que os casos de aflição por marido espiritual conjugam e cruzam diferentes níveis de significação e de poder, que não se esgotam numa única explicação.

Num primeiro momento do meu trabalho, pensei que o diagnóstico de *xindotana* era uma forma de violência operada por parte de profetas e pastores Zione, em relação às pacientes que se encontravam em situações de vulnerabilidade. Aos poucos comecei a perceber a importância das reacções, das interpretações, e da participação activa das pacientes no processo de diagnóstico. Os especialistas religiosos encontram já um terreno fértil quando têm que identificar as causas de um mal-estar ou de uma situação de infortúnio.

No contexto Tamil estudado por Nabokov (1997), a possessão demoníaca de uma mulher é concebida como um domínio da experiência em que esta se liberta do controlo ordinário do seu comportamento sexual, ultrapassando os limites. Este estado de violação normativa possibilita a entrada de um espírito no corpo já naturalmente predisposto da mulher. Esta visão aproxima-se mais de uma visão católica da possessão demoníaca, e afasta-se bastante da lógica que subjaz à possessão por marido espiritual no Sul de Moçambique. Aqui não há uma reprovação moral em relação à mulher possuída, pois ela é vista como vítima inocente, e posiciona-se como uma mediadora – passa através do seu corpo – de forças masculinas negativas, quais espíritos de antepassados que não respeitaram determinadas normas sociais. Neste caso não se aplica o que Bastos define como “o dispositivo de imputar culpa e défice moral ao doente”, um dispositivo que “ao mesmo tempo desumaniza o portador da doença e expulsa-o do círculo social” (2011: 108). No caso do marido espiritual é um certo passado, com a sua indefinição, que origina a doença e “fecha os caminhos”, não o comportamento social das mulheres. É também verdade que há uma imposição social e cultural de um diagnóstico, sobretudo por parte da IURD (Van de Kamp 2011) e dos Zione com quem trabalhei. Neste sentido, a existência de um espírito na vida de uma mulher, que pode ser marcada por fortes insucessos familiares e económicos, representa um código comum, um idioma partilhado pela sociedade que, como mostrei no presente capítulo e no anterior, se desenvolveu ao longo da história local, caracterizada por invasões, transformações, guerras e a consequente necessidade de domesticar e integrar a alteridade e de curar as feridas de uma longa guerra civil. Contudo, as mulheres por mim entrevistadas nunca expressaram desconforto por lhes ter sido diagnosticado possessão por marido espiritual. Inclusivamente, muitas vezes pareciam ansiosas por receber a confirmação das suas suspeitas perante uma vida familiar cheia de complicações e ansiedades. Tal como Bourguignon (2004) reporta, em muitos casos são as próprias mulheres a evidenciar a possessão por espíritos, promulgando a sua

presença. Sendo assim, ser vítima de um marido espiritual significa ter um elemento de mediação fundamental nos próprios infortúnios. A presença de um *xindotana* marca um potencial afastamento dos males, cuja origem não se encontra na responsabilidade da vítima, mas em actos ambíguos e anti-sociais perpetrados, na maior parte dos casos, por familiares. As ansiedades são assim projectadas em direcção a uma entidade exterior que, uma vez diagnosticada, desencadeia uma série de providências e rituais, e uma forte disciplina de vida.

Desta forma, o marido espiritual permite, em primeiro lugar, a identificação de um inimigo específico num plano diferente do dos vivos. No contexto das igrejas Zione, como os casos das mulheres que aqui reporte demonstrem, pode-se gerar uma espécie de atitude de ida à luta por parte das mulheres que deste modo canalizam os seus esforços, criando uma forma de disciplina existencial. Libertar-se do marido espiritual, ou trabalhar para que este se torne um aliado, potencia a criação de um foco, uma intensificação de objectivos, embora isto acabe por comportar dramas familiares, tensões e divisões. Não obstante, no meu entendimento, esta situação não comporta necessariamente um empoderamento das mulheres. O fenómeno da possessão não representa inevitavelmente um idioma contra-hegemónico e de resistência sempre coerente, cuja única finalidade é a de reordenar de forma positiva as relações familiares ou de garantir o bem-estar. A não ser que esta seja a sua finalidade implícita, e nesse caso os custos da possessão são muito altos. O diagnóstico de marido espiritual implica um investimento intensivo de tempo, esforço, e dinheiro, acompanhado por uma tensão considerável que nem sempre leva a uma resolução definitiva dos problemas, mas até à sua intensificação. Lutar contra um marido espiritual pode significar dívidas, problemas económicos, complicações na vida afectiva e desgaste físico. Trentini (2012), na sua análise sobre práticas de cura tradicionais em Nampula, norte de Moçambique, parece chegar a uma conclusão semelhante, pois observou que a possessão por espíritos nem sempre conduz a uma resolução das situações, mas frequentemente “complica as vidas dos pacientes, desvendando ulteriores cenários complexos” (2012: 38). Isto parece demonstrar que os processos de cura não são percursos necessariamente unidireccionais e uni-referenciais, mas são pelo contrário processos tortuosos, marcados por inúmeras improvisações, contingências e tentativas nem sempre bem sucedidas. De facto, o diagnóstico de marido espiritual parece produzir um afastamento dos problemas que afligem os indivíduos, afastando um confronto directo com as causas que originam desentendimentos familiares, dificuldades em encontrar trabalho ou em criar uma

família. É de facto muito raro as pessoas falarem abertamente, sem a mediação de alguém. Se por um lado esta prática evita os conflitos directos e abertos, por outro abre espaço a inúmeras ambiguidades.

Conclusão

Como acabei de afirmar, se por um lado a presença de um marido espiritual parece oferecer a possibilidade de gerir situações de instabilidade, ao mesmo tempo, abre a porta a outro tipo de fragilidades e, nesta dinâmica, as mulheres têm uma boa parte de responsabilidade, porque contribuem para viabilizar os efeitos concretos de um diagnóstico operado em relação às suas vidas.

Através da análise dos casos de Helena, Luísa e Laurinda, foi possível observar o modo como é determinante o tipo de resposta dado pela própria paciente ao diagnóstico. Helena e Laurinda, em particular, chegaram a pedir ajuda a curandeiros e em seguida a Zione com uma ideia já bastante preconcebida acerca do que as estava a afligir. Já sentiam que alguma coisa não estava certa, que havia algum travão nas suas existências. Através do diagnóstico de *xindotana*, começaram a reinterpretar as suas vidas. As duas aperceberam-se de estar numa condição de *munyama*. Laurinda repetiu várias vezes que tinha origem numa família de chefes, que tinha nome de chefe e tinha subordinados no trabalho, mas que ao nível prático a sua posição de liderança não tinha efeito algum. Nunca tinha conseguido ser *lobolada* nem ajudada pelos maridos, e que se encontrava numa situação de grande angústia económica. Helena, por sua vez, tinha um filho com um homem que não se responsabilizou pela criança, vivia ainda em casa dos pais e não conseguia acabar o ensino secundário. Parecia que as duas, em parte, ficaram aliviadas ao saberem que o fracasso das suas vidas (na sua percepção) não era responsabilidade sua, mas por causa por espíritos. Luísa, pelo contrário, minimizava o papel do marido espiritual e colocava a causa do seu divórcio na família do marido, em particular na sogra.

As três estavam num processo de luta, ainda bastante indefinido, mas estavam a fazer um grande investimento na tentativa de se libertar dos espíritos, cientes que teriam de aprender a lidar com estes sem uma solução definitiva. Se por um lado esta luta as motivava e lhes dava energia para redireccionarem os seus percursos, por outro punha em causa as relações com as pessoas mais próximas, criando novas situações de

fragilidade. Helena estava em grande tensão com o pai e a ruptura definitiva com a sua família de origem parecia ser a única solução para se libertar do espírito que a atormentava. Luísa tinha chegado a confrontar a sogra e carregava-a com as responsabilidades, e Laurinda, em conjunto com a mãe, estava a confrontar-se com uma avó (já falecida) que, em vez de a proteger, estava pelo contrário na origem de uma boa parte do seu sofrimento.

Se é verdade que os *xindotana* representam uma espécie de interpretação moral da história, ao mesmo tempo, hoje em dia a sua indefinição é representativa da desordem social que grassa na sociedade moçambicana, e também da percepção da desordem que a sociedade moçambicana tem em relação à sua história e ao seu presente. Esta desordem, segundo o entendimento de muitas pessoas, encontra os seus fundamentos no comportamento dos antepassados e dos espíritos (maioritariamente masculinos), enquanto os actos dos vivos são como que afastados de cena. Por outras palavras, quando se aceita um espírito como o responsável pelo próprio mal-estar, tacitamente aceita-se que o seu próprio marido não tem qualquer culpa por ser alcoólico, violento, por não cuidar dos filhos, ou que o insucesso pessoal não depende da sua própria incapacidade na gestão das relações e dos empenhos, ou das dificuldades estruturais do país. Assim, acho que os vários maridos espirituais veiculam mensagens fortemente contraditórias que mantêm uma ambiguidade difundida sobre o presente, culpabilizando o passado e a “tradição”. Os problemas são projectados para um passado voluntariamente não muito detalhado, marcado por histórias bastante comuns de emigração. Sendo assim, reinventa-se a história, culpabilizam-se os defuntos, mas no final, esta demonização do passado nem sempre possibilita um alívio.

Então, será que assim se pode afirmar pacificamente que a possessão capacita as mulheres desfazendo os códigos convencionais culturais, ou que, pelo contrário, a possessão é uma forma tácita de poder que se alimenta de uma sensação de fragilidade e vulnerabilidade que ao mesmo tempo descarrega dos vivos o “peso da história”? É difícil responder de forma definitiva a estas interrogações e, como já adiantei, não pretendo aqui dar nenhuma interpretação conclusiva, mas tão só fornecer alguns pontos de reflexão para uma realidade cultural tão difundida e abrangente como a da possessão por marido espiritual.

De acordo com a minha observação, os processos de cura, incluindo também a fase de diagnóstico, são obviamente marcados por fortes ambiguidades e elipses. Estes não são apenas momentos em que o mal-estar é nomeado e domesticado, através de um

percurso coerente, libertador e pacificador, mas são também momentos que desencadeiam e moldam outras crises, outras rupturas importantes com as quais o paciente é confrontado, também por sua vontade e não só por uma imposição externa da qual é vítima. Neste contexto, o poder de cura e de significação é gerido e manipulado em diferentes níveis e por diferentes actores. Por um lado os especialistas religiosos têm o poder de confirmar e conferir autoridade a um idioma comum como a possessão e a feitiçaria. Por outro lado, o paciente, acompanhado ou não por familiares, é quem decide o efeito concreto que o diagnóstico pode ter na sua vida, pelo modo como o direcciona na exposição e descrição dos problemas durante a consulta. Se é verdade que o paciente pode fazer uma leitura da sua vida *a posteriori* através da presença do marido espiritual, é também verdade que pode chegar a uma consulta com um tipo de narrativa muito específica que marca a interpretação por parte do especialista. Não é por acaso que a condição de *munyama* é algo que faz parte do sentido comum e que entra em muitas narrativas dos pacientes através da descrição de “caminhos fechados”, “vida travada”, “nojo de mim”, “ser invisível aos outros”, etc.

Todos os actores encontram-se num confronto contínuo com a “tradição” em relação à qual os sentimentos e as percepções são contraditórios. Se, por um lado, os antepassados que “não rezavam” são hoje causa de grande sofrimento e carregaram o mundo dos seus descendentes de espíritos perigosos, por outro lado, o abandono da “tradição”, o seu esquecimento e a sua ignorância, provocam turbulências e aflições. Há como que um círculo de acusações e sentidos de culpa que deixa a interpretação da história e do presente muito ambígua e dividida, indubitavelmente muito sofrida.

Dediquei os dois últimos capítulos à descrição do mundo espiritual que tanto determina a vida dos vivos no Sul de Moçambique, e que é imprescindível para a compreensão das práticas terapêuticas e os discursos Zione. A seguir irei fazer uma apresentação de uma série de objectos utilizados durante os cultos e os rituais Zione, bem como de algumas práticas que fazem com que a cura Zione seja fortemente simbólica. Sendo assim, tornar-se-á cada vez mais claro o modo como espíritos, materialidade e discursividade se entrelaçam, percorrendo a noção fundamental de “saída da tradição”, como a única forma possível de limpar o passado e os espíritos, uma saída, porém, muito pouco pacífica e confortante.

Capítulo VI

O “trabalho de Zione”: a simbologia e os rituais de cura

Na *tradição*, todo o moçambicano tem um pratinho que põe em baixo da cama com as capulanas dos espíritos de casa. Todo, todo o moçambicano. E’ como um pires, onde se põe uma variedade de cores de capulanas. Mas nós [Zione], já não usamos aqueles objectos. Por exemplo, não podemos utilizar o preto. Aquelas capulanas dão-nos uma sensação esquisita, são do curandeiro. Todo o moçambicano *usa a tradição*. Eu cresci no meio disso. Algumas capulanas ficam guardadas, outras são para amarrar durante as cerimónias. Então [quando se entra a fazer parte de uma igreja Zione] é preciso entregar estas capulanas para ser queimadas, *para não viver dentro daquilo*. E’ de facto o defunto que manda comprar as capulanas. Então, fala-se com o próprio defunto e se diz: «Quero que você se transforme, eu agora quero rezar, quero sair da escuridão». As batas [Zione] são pedidos de defuntos. Eu tenho uma bata azul com uma capulana igual com uma cruz branca, que serve para dar mais força aos meus defuntos (Luísa, 39 anos, Maputo).

Introdução: o “trabalho de Zione”, o poder espiritual através da matéria

Os últimos dois capítulos foram dedicados à tentativa de contextualizar a lógica que marca a visão e as práticas de algumas igrejas Zione com as quais trabalhei. A introdução aos espíritos foi necessária para agora se poder compreender qual é o significado de uma boa parte da parafernália utilizada durante os cultos e rituais, juntamente com a combinação das cores e dos principais recursos que intervêm nos tratamentos, como água de mar, cinzas, vaselina e os restantes objectos dos quais os profetas se valem.

Luedke (2007) afirma que nas suas interações com os espíritos, os corpos dos profetas Aneneri, na província de Tete, são transformados, por dentro e por fora, através da aplicação de diferentes objectos. O uso destes objectos específicos facilita a entrada dos espíritos no espaço corporal humano. A meu ver, se é verdade que esta materialidade veicula e intensifica a interação com o mundo espiritual, ao mesmo tempo, parece-me que, na perspectiva dos meus interlocutores, ela é resultado e manifestação da própria relação que os indivíduos têm com os seus espíritos, na medida em que são precisamente os espíritos a indicar o tipo de roupa e a combinação de cores que os seus descendentes têm que utilizar. A cura, para ser eficaz, tem que ser indicada pelos antepassados (ou anjos). São estes últimos que têm que indicar os procedimentos a seguir, por intermédio dos profetas, através de visões, sonhos ou interações directas com os espíritos de cura dos próprios profetas.

Como já foi exposto no Capítulo II, algumas igrejas Zione em Maputo e Matola encontram-se numa fase de profunda remodelação e “modernização”. Algumas práticas estão a mudar, e parte dos acessórios e vestimentas que caracterizava e identificava o chamado “trabalho de Zione” parecem estar a ser postos de lado. Ao longo do meu trabalho de campo, encontrei pastores que durante os cultos já não faziam uso de batas e túnicas, nem amarravam cordas à cintura, preferindo vestir fatos elegantes e calçar sapatos, concretizando assim o desejo de ser mais “civilizados” e actualizados. Na sua perspectiva, vestir fato conferia legitimidade para se apresentarem como líderes de instituições religiosas mais credíveis. Contudo, como tive ocasião de entender, noutras situações mais privadas, ou durante tratamentos particulares, alguns destes mesmos pastores recorriam aos objectos e às batas típicas Zione, pois a nível prático estes elementos são percebidos como acessórios indispensáveis para obter sucesso na cura. Além disso, a maioria dos pastores continuava a definir-se e a apresentar-se como “Zione”, uma vez que esta noção acabou por estar mais associada a uma forma de poder espiritual da qual os pastores têm claramente consciência. A noção de Zione em Maputo está ligada a uma força mística que, durante o colonialismo e o domínio da igreja Católica, se configurou também como uma forma de resistência cultural e religiosa. Embora os Zione sejam frequentemente caracterizados pela sociedade mais vasta como iletrados e marginais, o seu poder de acção sobre o mundo do invisível não é questionado, e é paralelo ao dos curandeiros. Este poder de acção é denominado geralmente pela expressão “trabalho de Zione”, que subsume uma ampla série de práticas que implicam, em primeiro lugar, a mediação com o universo espiritual.

O conceito de “trabalho de Zione” é mencionado também por Kiernan (1976; 1990: 76) e Comaroff (1985: 230) no caso sul-africano. Segundo Comaroff, o conceito tshidi de trabalho, *tiro*, (*intiro* nas línguas changane e ronga), implica uma acção criativa, diferente de *bereka*, na língua tshidi, mais próxima da noção de *labour*, em inglês. Neste sentido o conceito de trabalho é entendido como um ofício, quase uma arte, e está primeiramente ligado à manipulação do universo espiritual. Em Maputo as pessoas falam do emprego oficial como “serviço”, e recorrem menos frequentemente ao termo trabalho, em português. “Serviço” tem um sentido de obrigatoriedade, mas “trabalho”, pelo contrário, parece ser algo que faz parte de uma certa habilidade pessoal, uma chamada que é quase uma necessidade avassaladora. De facto, o trabalho de Zione está intrinsecamente ligado aos espíritos que “querem trabalhar”, que querem praticar a cura como vocação e destino, e caso isto lhes seja impedido podem tornar-se espíritos vingativos e agressores. Como no caso moçambicano, “os zionistas são mais frequentemente descritos pelos outros tshidi como a gente que ‘baptiza’, ‘pratica a cura’, ‘observa tabu’ ou ‘segue os tambores’. Os zionistas são o que eles fazem. A sua primeira mnemónica não se localiza nas escrituras mas no corpo físico” (Comaroff, 1985: 200). Por esta razão não existe um padrão fixo, nem definitivo, destas mesmas práticas.

No “trabalho de Zione”, a relação com o mundo espiritual é veiculada por uma série de objectos e actos simbólicos que são fundamentais para que haja um efeito concreto nos corpos e na existência dos indivíduos. A cura espiritual tem que passar pelo corpo, pois numa situação de aflição é o corpo que é agredido devido à violação das suas barreiras pela intrusão de algo alheio. Tal como acontecia a nível tradicional, nos tratamentos Zione também há uma parte importante da cura que se concentra na superfície da pele (Flikke 2001). A pele constitui o limite natural entre o próprio Eu e o Outro, e não é por acaso que as influências perigosas, como aquelas que a feitiçaria expressa, são concebidas segundo metáforas de penetração na pele. Por esta razão, a maior parte dos tratamentos oferecidos pelos profetas Zione associa acções de purificação e limpeza com água de mar, vapores de ervas e sangue de animais à criação constante de barreiras protectoras através de roupa, cordas ou de vaselina, simples ou misturada com cinzas de *gandzelo*¹, ou de outros produtos.

¹ Sacrifício de animais.

Os parágrafos que se seguem serão dedicados à descrição deste tipo de acções, tendo em conta que existe uma série de variantes entre as igrejas. O que aqui apresento está ligado a tratamentos específicos observados, sobretudo em casa da vovó Josina, e a informações recolhidas nas outras igrejas. Como já afirmei, há um espectro Zione ao longo do qual as configurações são múltiplas e em constante transformação. Por exemplo, nas igrejas da vovó Josina e da Bispa Cláudia recorria-se amplamente a um tipo específico de vestimenta, como túnicas, cordas, capas, panos e lenços, com cortes e cores diferentes para cada membro, segundo situações pontuais. Para o caso dos profetas, as roupas podiam ser complementadas com bengalas ou espadas de madeira, ou ainda com facas de ponta redonda seguradas pelas cordas à cintura, que tinham a função de auxiliar durante os diagnósticos e tratamentos. Neste sentido, estas duas congregações pareciam respeitar um padrão mais familiar ou “clássico” de Zione segundo o sentido comum, muito diferente das igrejas dos Bispos Ngove ou Chauque (ver Cap. II) onde os membros eram convidados a vestir-se de forma “civilizada”, abandonando as túnicas e outros acessórios. Apesar disso, o recurso à vestimenta clássica Zione não implicava necessariamente uma homogeneidade nas práticas e na abordagem ao mundo espiritual, pois tanto ao nível da acção como do discurso, as igrejas da vovó Josina e da Bispa Cláudia representavam duas realidades muito distintas. É importante dar conta dos vários níveis de significação que existem nas práticas religiosas, pois cada igreja incorpora discursos e práticas entre eles muito variáveis e nem sempre coerentes. De facto, é deixado grande espaço à improvisação, ao *background* do paciente, à sua resposta ao diagnóstico, e às necessidades expressas por ele e, sobretudo, pelos seus espíritos. Esta variação de formas e discursos, contudo, não exclui que haja entre as diferentes igrejas uma visão de fundo bastante parecida. Embora existam variantes, há uma lógica comum que é constante em todas as igrejas, e que, em boa parte, já foi apresentada no Capítulo IV, mas que agora permite a formulação de algumas conclusões analíticas. Tal como afirma Comaroff (1985) para o caso das igrejas Zione entre os Tshidi da África do Sul, se é verdade que cada profeta tem a sua visão, também é verdade que as revelações proféticas fazem referência a uma série limitada de símbolos pertencentes a um código comum. As igrejas Zione, a meu ver, são expressão de uma religiosidade popular que compreende uma série de noções partilhadas que estão para além das várias pertenças religiosas. É neste sentido que irei avançar com algumas interpretações gerais sobre as práticas Zione em Maputo e Matola. O uso de batas ou, em alternativa, dos fatos aparentemente revela um contraste,

porém ambas as indumentárias expressam uma mensagem única: o desejo de criar um corte com a “tradição”, de sair dela, e de pertencer ao mundo “universal” do cristianismo e da “modernidade”. Ainda assim estas tentativas de afastamento da tradição são, em qualquer dos casos, marcadas por constantes ambiguidades. Sair da tradição não implica a sua negação ou o seu apagamento, mas uma reapropriação e reconversão do seu poder inegável e, portanto, a criação de uma nova tradição. Assim como afirma Engelke: “romper com o passado não é só o apagamento de uma tradição, mas a inscrição de uma outra” (2010: 179).

Na igreja da Bispa Cláudia, frequentada por jovens com formação superior e pessoas pertencentes à classe média de Maputo, as batas, as túnicas, os lenços e as bengalas constituíam a manifestação de um certo orgulho, de uma apropriação da noção de Zione por parte de elementos crescidos num contexto social muito diferente daquele das periferias de Maputo. Eles já faziam parte da “modernidade”, e por conseguinte não sentiam a exigência de vestir os fatos que durante a semana utilizavam no trabalho. Pelo contrário, ser Zione para eles parecia estar ligado à necessidade de recuperar, de forma consciente, uma expressão de cristianismo local, “autêntico”. Aqui, as práticas Zione eram recuperadas e reelaboradas segundo um novo sentido. Porém, permanecia a ideia fundamental da “saída da palhota”, da conversão e transformação do passado (assim como o discurso de Luísa na abertura do presente capítulo bem exemplifica). Para o caso de vovó Josina, como irei mostrar a seguir, o trabalho terapêutico concentrava-se na noção de purificação da tradição. Esta purificação não passava só pela conversão dos espíritos, como descrevi no Capítulo IV, mas também pela conversão e pela transformação simbólica dos objectos que compunham os tratamentos.

Esta centralidade da noção de “saída da tradição” do indivíduo nos processos de cura, bem como a forte permeabilidade e abertura das congregações Zione, fez-me reavaliar profundamente o significado e a posição que estas igrejas parecem ter hoje em Maputo e Matola, distanciando-me de uma certa linha interpretativa que caracteriza o trabalho sobre igrejas Zione na África Austral, em particular de Kiernan (1976; 1990), Comaroff (1985) e Flikke (2001), que descreve as igrejas Zione como realidades excludentes, fechadas, em que a cura é direccionada para a purificação da comunidade e para a manutenção de determinadas barreiras com o mundo exterior. Irei retomar este assunto mais à frente, depois de ter apresentado detalhadamente algumas práticas Zione em Maputo e Matola.

Muitos dos tratamentos que observei eram realizados nos quintais dos pastores, na praia ou em casas dos próprios pacientes, sobretudo quando era necessário fazer uma purificação da habitação, ou procurar algum feitiço enterrado no quintal ou escondido na casa. No caso de vovó Josina, o espaço do quintal era completamente organizado e dedicado à recepção e tratamento dos pacientes. Havia um gabinete para consultas, que funcionava também como depósito de frascos com raízes, ervas e outros produtos que a pastora utilizava regularmente na preparação de diversos remédios. Havia também uma parte em frente à entrada da igreja reservada aos suadouros (vulgarmente chamados bafos), ao sacrifício de animais e a outras actividades complementares. Por fim, os pacientes com aflições que necessitavam de tratamentos mais específicos e demorados eram hospedados dentro da igreja onde pernoitavam e recebiam as refeições.

Nos parágrafos que se seguem apresentarei a parafernália Zione e os principais recursos utilizados durante os processos de cura, integrando os meus dados com os da literatura, em particular sobre a África do Sul. Através da literatura, tentarei descrever a origem destas práticas (que estão ligadas às primeiras igrejas Zione da África do Sul), tendo em conta que muitos líderes e membros Zione moçambicanos a desconhecem, seguindo o que defino como uma “tradição” Zione que se foi formando durante os anos, e que hoje em dia, em parte, é dada como óbvia. A seguir irei descrever uma série de tratamentos que acompanhei na casa da vovó Josina, e que considero bastante exemplificativos, na medida em que todos eles condensam a mensagem geral de purificação do passado e “saída da tradição” como passagem fundamental para a solução das aflições.

O que proponho, mais uma vez, é uma tentativa de organizar uma série de informações pouco claras que recolhi durante o terreno, pois não fazem referência a nenhum corpo doutrinal nem são fruto de construções discursivas elaboradas. De facto, como afirma Comaroff (1985), o acto de curar nem sempre resulta num processo explicitamente expressivo, é mais uma realidade pragmática que se desenvolve através da manipulação de palavras, de objectos e de gestos capazes de canalizar um poder, que altera o estado dos corpos físicos e sociais. E é precisamente este poder que é definido como o “trabalho de Zione”.

Antes de passar à parte descritiva, quero estabelecer uma premissa inicial importante. Embora as igrejas Zione condensem intensas histórias de sofrimento e sejam lugares onde a doença, o mal-estar, os conflitos, as agressões externas e a possessão por espíritos maus são continuamente enfatizados e evidenciados, as suas

performances de cura, na realidade, são caracterizadas por numerosos momentos de alegria e ironia. As manifestações dos espíritos são, na maior parte das vezes, ocasiões de grande conversa que não excluem brincadeiras e alguma ligeireza no tom. Vovó Josina, por exemplo, tinha o grande dom, como muitos moçambicanos, de desdramatizar e manter uma certa ironia perante situações que, de outra forma, podiam ser muito mais dramáticas. Além disso, a manifestação de um espírito durante um culto parecia ser um momento quase esperado pelos presentes, pois acabava por tornar o ambiente muito mais animado, com mais acção.

É difícil poder dar conta deste aspecto tão importante e presente no terreno agora aqui na escrita, pois é algo que posso descrever como uma atitude bastante difundida entre pacientes, membros habituais e líderes, e algo que identifico também como parte de uma forma de estar de muitos moçambicanos que conheço. Há uma situação que ficou particularmente gravada na minha mente e que aqui quero reportar para tentar expressar melhor o ambiente durante os cultos. Eis o que escrevi durante o meu trabalho de campo, depois de ter assistido a um culto das pastoras Amélia e Rosita:

Durante o culto, uma menina nova começou a ter um ataque. O espírito, o *mademonio*, manifestou-se depois dos batuques terem começado a marcar um ritmo. A crise foi forte, e logo depois da jovem manifestar o ataque, a pastora fê-la ajoelhar e começou o ritual para tirar, ou pelo menos acalmar, o espírito agitado. À volta da jovem as *mamanas* [mães, mais genericamente mulheres] cantavam e batiam palmas, e eu com elas. Afinal parecia uma espécie de festa. “Aquela cena animou bem”, disse-me no dia seguinte uma das senhoras presentes. Mas aquela noite, para mim, o espectáculo melhor foi dado pelas crianças presentes, que são sempre muitas. Enquanto a jovem estremecia, chorava e estava à beira de entrar em convulsão, as mulheres puxavam-na e mexiam-lhe parecendo alimentar ainda mais a sua crise. As crianças aperceberam-se que a vela acesa no altar, única fonte de luz presente na igreja, projectava longas sombras que preenchiam toda a parede lateral. E naquele instante, ainda desorientada pelo drama desencadeado pelo espírito, naquela igrejinha de blocos de alvenaria sem teto, eu pude ver um Michael Jackson reencarnando em crianças moçambicanas. As crianças pareciam estar noutro lugar, completamente indiferentes ao que estava acontecer ou, mais provavelmente, tão familiarizadas que nem se sentiam

atingidas. Mas afinal de contas, por que razão deveriam se sentir afectadas? Como posso descrever, apenas com palavras, a ironia de toda esta situação, os gestos da pastora, as brincadeiras dos meninos, o mal-estar da jovem, as *mamanas* a cantar que, no fundo no fundo, estavam tão “animadas”? (Maputo, Junho 2010).

Este episódio descreve na perfeição o ambiente que caracterizava a maioria dos cultos em que participei, sobretudo nas igrejas em T3. Esta ironia que está sempre subjacente aos tratamentos e aos cultos, a meu ver, desvenda uma consciência tácita de que, o que se está a fazer e a dizer não tem nada de definitivo nem de absoluto, e que as dúvidas permeiam constantemente os actos e as palavras. Sendo assim, penso que é a ironia que, no fundo, acaba por curar no meio do pavor que não haja um sentido nas coisas. E é só dando conta desta ironia que verdadeiramente posso fazer justiça ao “trabalho de Zione”.

A parafernália Zione: a simbologia das cores

Como já descrevi brevemente no Capítulo II, geralmente as cores das túnicas, panos, lenços e cordas que os membros das igrejas Zione em Maputo e Matola utilizam, são escolhidas numa gama padrão de seis cores correspondendo a vermelho, amarelo, azul, verde, branco e mais raramente castanho. Na igreja da Bispa Cláudia encontrei também fios em roxo e cor-de-rosa nas cordas *tichakatchaka*, que juntam todas as cores. As seis cores podem ser combinadas de várias maneiras, agrupando os diferentes tipos de poderes que lhes estão associados. A combinação das cores é quase sempre binária. Por exemplo, as túnicas ou batas podem ser costuradas de forma a criar uma divisão nítida entre a esquerda e direita do corpo, as cordas podem juntar combinações de verde-amarelo, verde-branco, amarelo-vermelho, verde-azul, embora não haja nenhum padrão fixo nem uma regra geral de referência, uma vez que esta combinação depende das profecias e do pedido dos espíritos.

Vovó Josina foi a primeira pessoa a explicar-me o significado das cores, segundo o seu entendimento. Já passavam três meses desde a minha chegada a Maputo e ainda não tinha encontrado ninguém que tivesse dado uma explicação satisfatória às minhas perguntas. Estes são os meus apontamentos durante a minha conversa com a pastora:

A sua avó pediu uma cor verde, enquanto o avô paterno pediu uma cor branca. Ela acorda de manhã e veste o que mais lhe agrada, mas quando tem que curar, há sempre uma revelação que lhe indica qual é a cor mais apropriada para vestir. Ela tem muitas batas, de todas as cores utilizadas pelos Zione. A bata azul é *para os mortos se unirem*, para estar em Deus; a bata vermelha é para separar os demónios; a bata amarela serve para unir a sua avó materna, que era em parte de origem indiana, à sua família negra; a bata castanha serve para engolir os problemas que podiam surgir da avó materna, que tinha pai indiano e mãe negra, e, portanto, serve para unir os mortos. Estas batas foram profetizadas por outros profetas e algumas batas são bastante antigas.

A sua assistente Olga explica-me que o verde serve para pedir a paz; *tichakachaka* [conjunto de todas as seis cores padrão] serve para impedir de fazer *kuchoque*, porque na igreja não é aceite, mas além disso serve também para curar; o vermelho é para “abater os demónios”; o azul para juntar os mortos; o branco para abençoar as pessoas; o amarelo põe firmeza quando há conflito entre os mortos e protege; o castanho: “mastiga” os problemas (16/07/2010).

O significado das cores entre as várias congregações e os vários membros era muito flutuante, contudo, geralmente estava ligado, em primeiro lugar, ao universo dos espíritos. A Bispa Cláudia deu-me a seguinte explicação:

“Amarelo: dinheiro – *xicudo*; Vermelho significa o sangue que ajuda a vencer; verde/branco: paz; *tichakachaka*: junta as famílias – chama-se também *hissopo* com referência em Números 19:18², e ajuda a expulsar os demónios; azul utiliza-se porque nós não podemos utilizar preto. Azul é a roupa dos defuntos, dos *xarás*, etc. Serve para os defuntos não criar

² “Então um homem cerimonialmente puro pegará hissopo, molhará na água e a aspergirá sobre a tenda, sobre todos os utensílios e sobre todas as pessoas que estiverem ali. Também a aspergirá sobre todo aquele que tiver tocado num osso humano, ou num túmulo, ou em alguém que tenha sido morto ou que tenha sofrido morte natural”. Referência: http://www.bibliaon.com/numeros_19/ (acesso 01/07/2013). O hissopo é uma planta com propriedades medicinais que era utilizada para aspersões rituais (assim como se faz com a corda *tichakachaka*).

problemas quando uma pessoa reza; Castanho: para não ter problemas de saúde, como asma. Utiliza-se mais durante um tratamento específico duma doença” (Entrevista 14/12/2010).

Segundo um pastor de outra igreja, azul identificava o luto, assim como o branco, nalgumas ocasiões, e a combinação de azul e branco tinha a finalidade de lembrar defuntos maternos e paternos. O amarelo identificava defuntos que tiveram uma certa riqueza material, enquanto o vermelho, como cor mais forte, tinha a função de “abater o demónio”. O verde remetia para sentido de paz.

Na igreja do Pastor Ndembele os pastores utilizavam uma túnica azul durante algumas cerimónias que uniam várias paróquias. Era uma forma de distinguir as patentes superiores da igreja e, neste tipo de ocasiões, a cor não tinha uma função terapêutica.

Tentando sintetizar, as cores podem ser utilizadas para simbolizar, ou mais concretamente incarnar certos familiares falecidos, que são assim incorporados em túnicas, cordas e objectos, ou para auxiliar acções específicas como o apaziguamento dos espíritos, a sua expulsão ou conversão (como no caso específico da cor vermelha). Assim como a vestimenta e as cordas, as cores podem proteger e em conjunto agir activamente sobre os corpos e as entidades espirituais. Muitas vezes os pacientes e membros das igrejas desconhecem, ou conhecem apenas de modo aproximado, o significado das cores, e nem se colocam muitas interrogações acerca disto. Segundo Sundkler (1948), a maior parte das referências bíblicas relativas às cores deveriam encontrar-se no Livro das Revelações. Contudo, este significado é continuamente renovado e improvisado segundo as circunstâncias, se numa profecia o branco pode ajudar a criar paz, numa outra pode servir para finalidades diferentes. Mais do que o significado intrínseco das cores, aqui o que prevalece é a lógica que acompanha este tipo de práticas. Sejam elas azul, branco ou vermelho, as cores são meios para poder concretizar um determinado tipo de acção no mundo dos vivos e, sobretudo, dos mortos, unindo estes dois universos.

A terapêutica através das cores tem as suas raízes na cura local pré colonial, tal como demonstra o estudo pioneiro de Turner (1965), retomado em particular por Ngubane (1977). Na descrição do ritual Ndembu, Turner reporta o uso fundamental da cor preta, vermelha (como cor complementar), e branca cujo significado é múltiplo e variável. Neste contexto, a cor vermelha tem um sentido ambivalente, pois está ligada

ao sangue que dá a vida e tem igualmente o poder de a tirar. No seu estudo sobre medicina Zulu, Ngubane também descreve detalhadamente o uso dos medicamentos simbólicos de cor preta, vermelha e branca, cuja finalidade é tirar o mal que agrediu o corpo reintroduzindo em seguida a boa saúde. No Sul de Moçambique, o uso triádico das cores é também característico dos curandeiros locais, e não é por acaso que as capulanas, que geralmente se vestem durante as consultas e os tratamentos, são estampadas com estas três cores e outros símbolos que identificam os seus espíritos auxiliares. Na interpretação de Ngubane, o simbolismo das cores Zulu está provavelmente ligado à ordem cósmica da noite e do dia, e às funções corporais de comer e defecar. As cores preta e vermelha são utilizadas para expelir do corpo o que é entendido como mau e negativo, e para reforçá-lo contra futuros ataques (o preto é concebido como escuridão, *munyama*, como a antítese da sociedade). O vermelho é a cor *in between*, liminal, dado que o sangue representa a ligação entre vivos e mortos. O branco serve para o restabelecimento do bem-estar e do equilíbrio, e está associado à vida, à alimentação e à luz. Ligados ao branco estão o azul e o verde, associados à vegetação, às águas e ao céu, vistos como cores puras. Na sua investigação regional sobre os rituais Ngoma, Janzen (1992) relata que a brancura define um estágio de transição do aprendiz – sofredor durante a sua iniciação à profissão de curandeiro. O branco denota pureza, separação, isolamento e também uma zona liminal entre saúde e doença.

Flikke (2001) salienta que ao nível tradicional, o conceito de *munyama*, escuridão, simboliza a sujidade do corpo, que cria desequilíbrio. O branco conota os espíritos familiares, é pré-requisito para a fertilidade, e está ligado às noções de água e de céu. Branco, amarelo e azul são considerados cores brancas. O preto tem a função de lavar e o branco de varrer, o preto portanto tira a escuridão enquanto o branco torna as coisas luminosas (2001: 239). Comaroff (1985) relata que, no contexto Tshidi, o preto era associado ao controlo normativo, o branco à activação do poder (1985: 222). Nas congregações Zione estudadas por Comaroff o vermelho não podia ser utilizado, porque sendo uma cor quente, que simbolizava o sangue, carregava uma noção de ambiguidade, como o sangue menstrual, que indicava simultaneamente fertilidade e poluição (1985: 224). O preto, por sua vez, estava ligado à identidade das denominações missionárias. Por esta razão, as igrejas Zione recorriam abundantemente à cor branca, uma cor dinâmica ligada à luz, ao sémen e ao sal. Azul e verde (associados à vegetação e às águas) estavam relacionados com o branco, e juntos evocam um sentido de processo

fluido, de regeneração e fluxo. A combinação de branco e verde nas túnicas contrastava com o vermelho e preto da ortodoxia protestante. Entre as igrejas Zione do Zimbábue, o vermelho era admitido e podia simbolizar o poder purificador do sangue de Cristo. Uma roupa vermelha estabelecia simbolicamente uma partilha com o sofrimento de Cristo (Daneel, 1992).

Kiernan (1991), seguindo o trabalho de Fogelqvist (1986), sublinha a importância da combinação das cores. Por exemplo, se o branco representa uma pureza excessiva e anormal, o verde, em conjunto com o azul, simboliza o controlo deste excesso. Portanto, quando se combinam estas cores, a finalidade é suavizar o branco. Segundo Kiernan, esta combinação de cores pode manifestar o processo contínuo de cura ao qual um membro de uma igreja Zione está sempre submetido. A vida de um membro Zione passa por uma série de renovações indicada pelas cores. Neste sentido, o branco pode significar o início, mas também o encerramento de um processo de cura, e o verde e azul, podem atestar o sucesso de uma cura, por exemplo. O branco pode significar a primeira grande renovação de um indivíduo, como o ingresso na comunidade, o baptismo, etc., enquanto as outras cores podem indicar sucessivas renovações de ordem menor. Sendo assim, azul e verde são modificadores da base do branco. A luta é contínua e a força e a pureza do branco precisam, nalgum momento, de uma ajuda adicional do verde e azul.

A vestimenta, as cordas e os acessórios

“A bata branca é da minha *xará*, é da minha avó. Ela é que pediu. Bata vermelha é para espírito mau. Tenho um lenço azul, com uma estrela amarela. Isto aqui também é para a minha maldição. A estrela significa paz. Tenho uma capulana vermelha, com uma cruz branca. Isto aqui também é para me ajudar a tirar o mau espírito. Às vezes tu rezas, aquilo desaparece, vê a cruz e foge” (Helena, 09/12/2010).

Se interrogados, muitos líderes Zione certamente desconhecem as origens do uso das amplas batas e túnicas que vestem durante os cultos e os rituais. Hoje em dia, segundo os dados que recolhi, as batas e os objectos utilizados condensam o universo espiritual ao qual os indivíduos estão ligados. Para os pacientes, a roupa, juntamente com a

combinação das cores padrão, pode resumir os seus espíritos familiares que desta forma os acompanham na luta incessante contra as agressões externas. Para os profetas, as batas, os mantos ou panos podem incorporar os espíritos com que trabalham, “transformando” e reconvertendo algumas práticas muito comuns da medicina tradicional local. Portanto, mais do que símbolos dos espíritos, alguns elementos materiais de que os Zione se valem, são os lugares concretos, físicos onde os espíritos habitam e encontram conforto ou, onde, pelo contrário, sentem uma particular idiossincrasia que os mantém afastados. Dito por outras palavras, os vovós não são representados pela roupa, mas a sua presença nos próprios descendentes é intensificada e reforçada através da roupa.

Além das batas, são utilizados capas, mantos (denominados *pulapula*³), chapéus, gorros muçulmanos brancos (tipo kufi), nos quais podem ser costuradas imagens do sol, da lua, de estrelas, pombos, cruzes, sempre seguindo uma combinação das cores padrão. Os pombos são animais recorrentemente usados por sacrifícios, seguindo uma indicação bíblica (Livro do Levítico), o que distinguiria os sacrifícios Zione dos sacrifícios tradicionais de galinhas. Para alguns profetas, as estrelas e o sol ecoam uma simbologia, presente nas capulanas dos curandeiros tradicionais, ligada aos espíritos de cura, que costurados nos panos e nas batas abençoadas são, assim, reconvertidos e redireccionados dentro do poder de cura dos Zione.

Os cortes das batas são variados e fantasiosos, podem ser túnicas até aos pés ou casacos que cobrem só o tronco. Tudo depende do pedido dos antepassados. A finalidade é chamar e direccionar um certo tipo de forças para determinados objectivos. Fundamental parece ser a necessidade de unir todos os espíritos familiares, para que entrem em comunicação e entendimento (sobretudo entre os cristãos e os que “não rezavam”), e para que o processo de cura tenha os canais abertos e seja assim concretizável. Incarnando os espíritos tutelares, as batas concentram poderes, sobretudo protectores, e são por isso indispensáveis para que as agressões externas, uma vez completado um tratamento, sejam minimizadas. Portanto, assim como afirma Comaroff (1985), a vestimenta funciona como um escudo para o corpo.

Para além deste tipo de batas, a liderança pode recorrer a um tipo de vestimenta em determinados eventos, que define a sua posição e hierarquia na comunidade. Na igreja do Bispo Ngove, por exemplo, durante o primeiro domingo do mês, quando é

³ Segundo outras pessoas, o termo *pulapula* refere-se ao conjunto do manto e das cordas amarradas à cintura.

dada a comunhão aos fiéis, os líderes superiores vestem túnicas esteticamente muito próximas das dos bispos e papas católicos. Segundo Comaroff (1985) os Zions sul-africanos utilizam amplamente capas, bengalas, mitras dos bispos e objectos rituais da igreja Anglicana, como uma forma de domesticação das insígnias da autoridade protestante. Na sua interpretação, através desta prática, os homens da liderança Zione reivindicam dramaticamente um domínio perdido na degradante subjugação do encontro colonial.

Durante o culto do primeiro domingo do mês, quando as várias comunidades das paróquias se encontravam na sede central ou “Catedral”, geralmente as mulheres vestiam um uniforme semelhante aos uniformes Zione da África Austral em geral, e que parecem ser uma reelaboração da roupa utilizada nas congregações de origem missionária. Às vezes, sobretudo durante os cultos semanais que são mais especificamente dedicados à cura, alguns líderes substituíam as túnicas costuradas à mão por batas profissionais de médico, alimentando uma certa associação entre Zione e a autoridade biomédica. No caso dos profetas Aneneri, da província de Tete, estes parecem encorajar esta ambiguidade, sobretudo através do símbolo da cruz que ecoa a ideia de Cruz Vermelha e de hospital. Desta forma, as batas acabam por congregar uma variedade de referências cristãs e médicas (Luedke, 2007).

Segundo Comaroff (1985), originalmente as túnicas faziam referência a representações das vestimentas bíblicas apresentadas pelos missionários cristãos. Já o próprio fundador da Christian Apostolic Catholic Church em Chicago, Alexander Dowie, fazia uso de amplas túnicas e, com certeza, as suas imagens passaram para a África do Sul. Assim, a bata Zione personifica o distante mundo bíblico das ilustrações das missões do século XIX, comunicando voluntariamente uma imagem de “alteridade” para criar uma distinção nítida entre a comunidade Zione e o mundo exterior corrupto e poluído. De facto “[...] a conjuntura entre os Tshidi pré coloniais e a missão foi interpretada, de modo significativo, no domínio da gestão do corpo [...]” (Comaroff, 1985:219).

Para Kiernan (2000), com referência ao trabalho de Sundkler (1948: 56), o uso das batas encontra o seu significado original na ligação identitária e ideológica com a igreja copta da Etiópia. A Etiópia foi sempre uma metáfora bíblica da África em geral, e a palavra etíope tornou-se um apelo para a criação de uma verdadeira igreja nacional africana. Neste sentido original, as batas eram meios através dos quais as comunidades Zione afirmavam uma identidade forte, excludente, fechada em relação à sociedade em redor. Se ainda há em Maputo congregações Zione que afirmam este tipo de identidade, a

maioria das igrejas não quer transmitir esta mensagem, nem expressa intenção de alimentar barreiras e limites bem definidos com o mundo exterior. A permeabilidade das paróquias Zione é forte, a chegada de novos membros e pacientes é sempre bem-vinda e encorajada, e não é dada muita ênfase ao baptismo como acto indispensável para fazer parte do grupo, pois é reconhecido o valor dos baptismos recebidos por outras denominações cristãs.

A meu ver, a cura não se concentra tanto na comunidade, quanto no indivíduo, seja ele Zione ou não. Sendo assim, o acento tónico não é posto na criação de barreiras que fortaleçam a comunidade religiosa, protegendo-a da poluição do mundo exterior (Comaroff 1985; Kiernan 1990; Flikke 2001), mas na intensificação de defesas individuais e na libertação do passado através da conversão dos espíritos, que passa também pela transformação e conversão dos objectos, como o discurso de Luísa, na abertura do presente capítulo, demonstra. Um exemplo significativo é representado pelo progressivo abandono da prática de entrar descalço no espaço sagrado da igreja. Segundo Flikke (2001), este tipo de prática está ligada a uma referência bíblica (Êxodo 3:5), mas sobretudo tem a sua razão de ser na ideia de contaminação, pois os sapatos carregam a sujidade do ambiente exterior do qual os Zione se querem distinguir. O facto de muitos pastores verem este acto como retrógrado, pouco civilizado, e expressem desconforto sobre o dever de tirar os sapatos, símbolo da modernidade e com ela da cidade, é bastante relevante para compreender que rumo estão a tomar algumas igrejas Zione hoje em dia.

Relativamente às cordas, chamadas *xifungo*, os pastores raramente sabiam responder onde se encontravam as referências bíblicas, e quais eram as origens deste tipo de recurso. *Xifungo* significa literalmente juramento (do verbo *kufungela*, jurar). Originariamente, as cordas implicavam um juramento, um pedido. Nas igrejas com que trabalhei, os *xifungo* pareciam estar mais ligados ao conceito simbólico de “amarrar”. Neste sentido o amarrar não corresponde só ao acto físico de atar a corda à cintura, ou a outras partes do corpo, mas também de amarrar uma entidade espiritual, segurá-la para que proteja ou abandone o corpo. Esta também é uma noção estreitamente relacionada com a prática dos curandeiros locais de “amarrar” os espíritos.

O arcebispo da Igreja Sião União Apostólica Cristã de Moçambique, umas das mais antigas igrejas Zione em Moçambique (ver Capítulo I), explicou-me que muitos pastores e líderes Zione já não sabem o que estão a fazer, e desconhecem grande parte do significado das práticas e dos objectos como as batas, os mantos e os

xifungo. Por exemplo, os mantos, chamados *pulapula*, deveriam estabelecer uma hierarquia e não deveriam ser vestidos arbitrariamente, sobretudo por pessoas que não receberam ainda o baptismo. Os *xifungo* estão presentes na Bíblia, e são utilizados também pelos católicos, como os frades, os bispos e o papa. Tudo que é Zione, dito por outras palavras, encontra a sua origem na Bíblia. Segundo o arcebispo, duas referências importantes encontram-se no Livro de Levítico 8 e no Salmo 29:

“5 Então Moisés disse à comunidade: "Foi isto que o Senhor mandou fazer"; 6 e levou Arão e seus filhos à frente e mandou-os banhar-se com água; 7 pôs a túnica em Arão, colocou-lhe o cinto e o manto e pôs sobre este o colete sacerdotal; depois a ele prendeu o manto sacerdotal com o cinturão; 8 colocou também o peitoral, no qual pôs o Urim e o Tumim; 9 e colocou o turbante na cabeça de Arão com a lâmina de ouro, isto é, a coroa sagrada, na frente do turbante, conforme o Senhor tinha ordenado a Moisés. 10 Depois Moisés pegou o óleo da unção e ungiu o tabernáculo e tudo o que nele havia, e assim os consagrou. 11 Aspergiu sete vezes o óleo sobre o altar, ungindo o altar e todos os seus utensílios e a bacia com o seu suporte, para consagrá-los. 12 Derramou o óleo da unção sobre a cabeça de Arão para ungi-lo e consagrá-lo” (Referência: http://www.bibliaon.com/levitico_8/ acesso 08/07/2013).

Salmo 29: 3 “A voz do Senhor ressoa sobre as águas; o Deus da glória troveja, o Senhor troveja sobre as muitas águas”. (Referência: http://www.bibliaon.com/salmos_29/ acesso 08/07/2013).

Apesar da existência destas referências, ao nível das práticas, as cordas e a roupa adquiriram um significado bastante diferente, mais ligado ao universo dos espíritos. É de facto pela sua referência aos espíritos que estes objectos são relevantes para os pacientes, ao mesmo tempo, ao remeterem para um imaginário bíblico, os próprios objectos adquirem maior legitimidade, mesmo num contexto onde a “tradição” parece ser sempre fonte de conflito.

Nas igrejas onde trabalhei, os *xifungo* que eram indicados aos pacientes durante uma profecia, através de um sonho ou uma visão, deviam ser abençoados por um pastor

ou profeta. Só assim adquiriam poder e funcionalidade próprios. Geralmente eram os espíritos familiares a pedir e indicar o tipo de *xifungo*, bem como a combinação das cores. Os *xifungo* podiam ser utilizados como fios simples, amarrados aos tornozelos, aos pulsos ou, mais frequentemente, à cintura por baixo da roupa, ou então podiam ser cordas mais espessas amarradas por cima da roupa. Os fios também podiam ser utilizados para dar poder a objectos específicos, como bengalas e espadas. Vovó Josina, por exemplo, comia só com uns talheres especiais, que nenhuma outra pessoa da casa podia utilizar, protegidos com linhas de várias cores. Às vezes, pequenas linhas eram tiradas das pontas das cordas para, em casos pontuais, “amarrar” um espírito durante uma manifestação num culto, ou para serem colocadas numa garrafa de água abençoada para reforçar a sua eficácia. Na casa da vovó Josina havia também uma grande corda de sisal, muito espessa, que a pastora utilizava em casos de manifestações espirituais mais graves e conflituosas.

Durante alguns tratamentos, as pontas das cordas podiam ser mergulhadas em água salgada e abençoada e feitas pingar sobre o rosto do paciente, para aliviar uma dor ou acalmar um espírito particularmente enraivecido. Na igreja da Bispa Cláudia, antes do culto começar, era prática habitual lançar sal, e rodar no ar uma corda, cujas extremidades tinham sido molhadas com água abençoada, borrifando e, assim, purificando os participantes.

Segundo um pastor da Liga Bíblica, e que fora Zione durante muitos anos, os *xifungo* tinham como função substituir as missangas dos curandeiros tradicionais:

“Também os curandeiros possuem umas capulanas com estrelas e umas pulseiras e colares feitos de missangas de várias cores, que identificam os diferentes defuntos com os quais trabalham. No Zione, estas missangas são transformadas na corda *tichakachaka*, que identifica toda a gama dos defuntos da pessoa. *Xifungo* é uma protecção. O que tem maior significado não é a corda, mas os nós que são feitos enquanto um pastor reza. É para esta razão que *xifungo* significa juramento. Os nós e as cores, dizem, são escolhidos segundo a vontade do nosso “anjo”, que é uma clara referência aos nossos defuntos. Na verdade, segundo quanto eu aprendi, o *xifungo* teria valor só durante três dias, e só em caso a pessoa se mantiver pura (sem ter relações sexuais ou se ter outras contaminações), mas já ninguém parece conhecer isto. Por exemplo, quando uma mulher tem as menstruações, o

xifungo que preparou já perde valor e não passa de uma simples corda”
(Entrevista 11/11/2010).

A utilização de cordas nas igrejas Zione, evocando terapias pré coloniais, reforçaria os limites do corpo como o pescoço, os pulsos e os tornozelos (Comaroff, 1985). Nalgumas práticas Ngoma, as cordas amarradas ao corpo e ao pescoço de curandeiros representam as várias categorias de espíritos por meio dos quais trabalham (Janzen, 1992: 39). As linhas, bem como os tecidos, foram os primeiros bens introduzidos pelos missionários como material para o artesanato feminino (Comaroff 1985) e, talvez por esta razão, passaram a ter o poder simbólico de substituir e “actualizar” as missangas e cordas utilizadas pelos curandeiros, uma vez que eram materiais associados ao cristianismo e à “modernidade”. Os profetas e aqueles que detêm posições de liderança na igreja também podem utilizar bengalas. A Bispa Cláudia explicou-me que esta prática tem ligação aos profetas bíblicos, sobretudo à figura de Moisés. De facto, durante os tratamentos, as bengalas são elementos fundamentais para a canalização dos poderes espirituais. Para o caso das igrejas Zione na cidade de Durban, na África do sul, Kiernan escreve que “a bengala é usada para evitar as forças malévolas [...] sem o *isikhali* [o bastão ritual] o zionista não está equipado para o trabalho ritual” (1990: 80-81). Segundo o autor, este tipo de objectos constituem verdadeiras “armas” para os profetas Zione. Em Maputo, vi também espadas de madeira ou facas e outros objectos similares que evocavam a guerra e a luta.

Como se faz o “trabalho de Zione”

Antes de analisar os vários elementos que compõem a cura Zione, apresento dois excertos de entrevistas que condensam brevemente boa parte das práticas habituais dos profetas Zione:

Quando se mata um animal, o que se quer aproveitar é o sangue. Mas, a quem faz tratamento aconselha-se a não comer aquela carne, ou estás a carregar de volta aquela coisa que se quis tirar. O sangue purifica a pessoa, lava, é a base daquele sangue que se tira o mal que está no teu corpo. Mas cada profeta tem sua maneira de trabalhar. Vovó Cláudia, por exemplo, não

mata galinha. Ela usa mais ovos, para fazer banhos. [...] Ovo purifica. Do jeito como curandeiro purifica com galinha, Zione te purifica com ovo. [...] Há curandeiros que saem de curandeirismo para Zione, mas aqueles que entraram directamente como profetas, são diferentes. O primeiro, mistura e facilmente mata galinha. A pessoa que é directamente Zione, não mata galinha, só carneiro. E nunca faz isto em casa, tem que te purificar na praia, lavar-te com sangue na praia. Eu já tomei banho com ovo na praia. Partiram o ovo e começaram a me esfregar. [...] Então, quando estão a te esfregar, o espírito não suporta aquela corrente do ovo, e muitas das vezes manifesta. Com *xifungo* também, o espírito manifesta e sai. Há pessoas que não manifestam, eu por exemplo, não manifesto, eles só detectam, pegam e tiram de mim. *Muitas vezes detectam o meu espírito no peito, o no meu ombro*. E por isso que é preciso aplicar pomada que te dão na igreja a partir dos ombros. *As cargas começam dos ombros*, então é preciso por pomada no ombro, porque o espírito fica aqui colado no meu ombro, como um pássaro (Helena, conversa 9/12/2010).

“Quando fui levada a praia pela primeira vez, fui me profetizado um vestido branco e azul (que ainda tenho) e um *xifungo* branco, que significa paz, azul para os defuntos, vermelho para a luta ao mal e verde. Verde joga com o branco que é a paz, a alegria. E depois tinha *tichakachaka*, para todos os meus defuntos. [A bispa] faz tratamentos com sal, cinza de *magandzelo* de pombos com sal, vaselina para abençoar. Não utilizam raízes. Há vários tipos de óleos que compramos em Xipamanine⁴, mas têm que ser abençoados a focalizar para aquele problema que tu tens. Pede-se a Deus, focaliza-se sobre um problema, fala-se com o óleo aberto [...] A nossa igreja é de outro nível, não falamos com as pessoas para criar pânico para elas, aqui a pessoa vem para apanhar uma paz. Não corremos logo para a feitiçaria. Arranjamos uma solução para a pessoa. Tu, mesmo com a tua fé sozinha, podes resolver os teus problemas, sem a ajuda do pastor, tu mesmo, rezando com força em casa, com sal, podes resolver. E’ só pegar o sal com cinza de *gandzelo* e vai te proteger, porque aquela cinza já foi orada para

⁴ O maior mercado de comércio informal presente na cidade de Maputo.

poder expulsar o mal. Quando sentes que há um problema, é só ajoelhar-se, pôr o sal, espalhá-lo no chão e aquela coisa já não há-de vir com aquela força toda” (Luísa, 30/11/2010).

Como estes testemunhos evidenciam, o trabalho de Zione requer um uso abundante de recursos e materiais específicos que complementam os rituais de cura e que, originalmente de natureza neutra, adquirem poderes através da mediação dos profetas que canalizam as capacidades transformativas dos espíritos de cura, como os anjos ou *svikwembu* e, muito mais raramente, o Espírito Santo.

Em seguida, vou procurar analisar os principais elementos que intervêm no trabalho dos profetas Zione. Antes de mais nada, há alguns aspectos fundamentais que fazem parte do “trabalho de Zione”, e que é complementado pelos objectos materiais através dos quais também adquirem poder. Em primeiro lugar, o trabalho de Zione não seria possível sem a mediação física dos profetas, em primeiro lugar através de sonhos e de visões (que permitem a comunicação com o universo espiritual), dos seus gestos e toques e, por fim, das suas voz e palavra. Além disso, a música, através dos coros em língua local e do ritmo dos tambores, representa um elemento indispensável durante os cultos e as sessões de cura, sem o qual muitos espíritos não se poderiam manifestar e assim comunicar com os vivos.

Sonhos e visões

Todos os tratamentos e procedimentos Zione partem de um diagnóstico que é revelado através da profecia, que se concretiza maioritariamente através dos sonhos e das visões que os profetas aprendem a direccionar, gerir e interpretar ao longo das suas carreiras⁵. De facto, o treino de um profeta focaliza-se na aprendizagem da gestão das visões que, a princípio, surgem descontroladas e provocam mal-estar físico e psicológico. Também os membros e pacientes, com a experiência, aprendem a interpretar os próprios sonhos identificando uma série de símbolos específicos.

Os jejuns são meios fundamentais para adquirir a capacidade de controlar as visões e os sonhos. Além disso, os jejuns abrem o caminho ao processo de cura, pois possibilitam uma primeira fase de purificação. O Bispo Chauque explicou-me que os

⁵ Ver também Oosthuizen, 1992, relativamente ao caso sul-africano.

espíritos maus detestam estar em pessoas que têm fome, uma vez que a falta de alimentos os enfraquece, e o espírito sente-se desconfortável num corpo com poucas energias. O jejum também ajuda a criar uma disciplina, possibilitando uma maior concentração mental.

As visões e os sonhos revelam o procedimento a seguir num caso de aflição. O profeta não é mais que um mediador entre vivos e mortos, e os sonhos e as visões são os veículos através dos quais os antepassados, em comunicação com os espíritos do profeta, podem indicar um determinado tipo de tratamento para os seus descendentes. De facto, os antepassados são encontrados através de sonhos e visões, e podem ser também cheirados ou ouvidos durante os rituais (Flikke, 2001). Tradicionalmente, a noite era o tempo reservado aos espíritos que eram considerados luminosos, brancos, e por isso, esse era o momento em que se expressavam mais claramente. Por esta razão, a noite é ainda considerada um momento privilegiado de actividade ritual. Em Maputo e Matola, não é por acaso que os cultos semanais, que acontecem à noite, são mais intensamente dedicados à cura.

Se, por um lado, a relação com os espíritos é sinalizada pelo universo dos sonhos e pela perda temporária de memória, por outro, é também revelada por sinais físicos como pele irritada e irregularidades na respiração (Flikke 2001). Nalgumas circunstâncias, por exemplo, quando o corpo aquece e incha indica, metaforicamente, a penetração de forças espirituais. Além disso, a presença dos espíritos, chamados, não por acaso, *moya* – vento – é indicada por espirros e pequenos gritos que os profetas Zione lançam frequentemente durante determinados momentos dos cultos.

Além dos sonhos e das visões, é também possível que um espírito se manifeste directamente através do paciente, indicando de forma mais explícita o que ele deseja que seja feito. Noutros casos, um espírito pode manifestar-se através do próprio profeta (neste caso fala-se da prática de *kuchoque*, da qual já falei no Capítulo IV), mas este tipo de manifestações são oficialmente proibidas pela Comissão das Comunidades Religiosas, porque estão demasiado próximas dos actos de *kufemba*⁶ dos curandeiros tradicionais.

Por fim, existe também um tipo de profecia realizada por meio da Bíblia. No contexto Zione, a Bíblia reveste não só poder ao nível da palavra e do seu conteúdo

⁶ Literalmente “farejar”, “cheirar”. É uma técnica através da qual um curandeiro (*nyamusoro*) consegue ser possuído temporariamente por um espírito do paciente, para que este último possa falar e indicar a causa do problema e expressar possíveis pedidos.

escrito, mas também enquanto objecto físico. A Bíblia é o livro mais presente nas casas e nas mãos dos moçambicanos, e é uma referência constante em muitos discursos e conversas. Tal como afirma Kirsch: “As Escrituras representam talvez uma parte integral dos discursos orais da quotidianidade cristã” (2011: 96). Sendo assim, a Bíblia tornou-se um instrumento através do qual as pessoas podem falar uma linguagem comum. Portanto, a Bíblia possui poder através da palavra escrita que é repetidamente experienciada na oralidade. A palavra confere à Bíblia poder enquanto recurso físico da cura, que passa tanto pela leitura (sobretudo a voz alta) como pelo toque com o corpo do sofredor. Durante o processo de evangelização a palavra escrita adquiriu para as populações locais uma espécie de poder totémico (Harries 2001). Para muitas pessoas que viviam nas zonas rurais, escrever significava incarnar um espírito guardião, ou hospedar uma espécie de presença poderosa. Palavras impressas ou escritas não representavam meramente tinta numa página, mas eram evidência de que um espírito ou uma força vivia naquela página. De facto, aprender a ler “não era só uma capacidade que devia ser adquirida, mas um ritual do qual se deveria apropriar” (2001: 418). Luedke (2007) também sublinha a importância da Bíblia enquanto objecto prático e ferramenta de diagnóstico. Vovó Josina fazia uso abundante da Bíblia durante as suas consultas, abrindo-a aleatoriamente, e tentando adaptar o versículo à situação do paciente. Assim, a Bíblia substituíu ao *tihlolo*⁷ tradicional, como recita um hino do livrinho dos cantos, o *Malhamala*, utilizado pelos Zione. Durante os cultos, a Bíblia era usada também como depósito do dinheiro da colecta, e vovó Josina utilizava-a durante as consultas para que os pacientes colocassem as suas ofertas nas páginas que tinham saído para a profecia.

Neste contexto, a leitura da Bíblia torna-se um acto ritual, associado à hegemonia da escolarização, que foi crescendo com o processo colonial (de facto em changane ler a Bíblia significa literalmente estudá-la: *kudjonza*). Porém, este poder da palavra escrita não exclui a força mística da oralidade⁸, antes integra-se nela, pois os versículos lidos são escolhidos muitas vezes de forma aleatória, e são sucessivamente repetidos e reinterpretados oralmente por vários líderes durante a fase da pregação. Aqui são importantes a entoação, o vigor e volume da voz dos pregadores. Sendo assim, o poder não está vinculado apenas ao conteúdo expresso pela palavra, mas também ao próprio som produzido pela voz (as línguas de Sul de Moçambique, tonais, fortemente

⁷ Método de adivinhação com ossículos, búzios e conchas.

⁸ Relativamente a este assunto, ver o trabalho de Kirsch (2011).

ritmadas, evidenciam esta importância performativa da palavra), que convida os espíritos, ou anjos, a participar no culto. De facto, durante as pregações mais energéticas cria-se entre os participantes um clima emocional muito forte, e quem tem dom de profecia começa a lançar breves gritos e a espirrar. Há espíritos que não suportam este ambiente, sobretudo os que “não rezavam” e, por isso, podem manifestar-se abruptamente requerendo a intervenção dos profetas.

Observei também alguns profetas a utilizarem a Bíblia como objecto para chamar os espíritos ou para os acalmar. Nestes casos, a Bíblia era posta em cima da cabeça e nos ombros da pessoa particularmente perturbada ou que estava a manifestar um espírito.

Os gestos, as orações, a música e a dança

A materialidade Zione não teria poder se não estivesse associada à performatividade dos profetas e dos membros que intervêm durante os cultos e as sessões de cura. Como já sublinhei, o corpo do profeta é um meio capaz de infundir poder a objectos que têm originariamente um valor neutro. Este poder é canalizado por uma série de gestos que passam, em primeiro lugar, pelo toque e pela voz.

Para se poder profetizar é necessário existir um contacto físico com o paciente, sobretudo o toque das mãos sobre a cabeça, pois a comunicação entre os espíritos passa pelo meio dos corpos. Durante os rituais de purificação, os gestos dos profetas manifestam grande vigor e energia, chegam quase a ser violentos para quem observa pela primeira vez. Estes rituais concentram-se em particular naqueles que são entendidos como os pontos mais vulneráveis do corpo, a cabeça, os ombros, os braços, a coluna e os joelhos. Eu própria experimentei mais que uma vez o toque impetuoso de alguns profetas, em particular de mulheres. Com algumas pessoas o toque era catártico, com outras sentia-me um pouco desorientada e agredida, pois os golpes chegavam a ser dolorosos.

O momento público dedicado à purificação e bênção pelos profetas, e aberto a todos, acontecia na parte final dos cultos. Acabada a pregação e a parte mais “institucional” do culto, as esteiras e cadeiras eram retiradas abrindo-se um amplo espaço no centro da igreja. Os batuques começavam a ser tocados acompanhando os cantos corais. Na maior parte das igrejas com as quais entrei em contacto, as pessoas eram convidadas a ajoelhar-se no centro, sozinhas, uma por uma, noutras igrejas, como

a da Bispa Cláudia, formavam-se grupos “temáticos” segundo diferentes problemáticas (procura de emprego; procura de marido; infertilidade; doenças físicas, etc.) e o grupo era atado por uma corda. Antes da intervenção dos profetas, os presentes formavam um círculo em volta do paciente, cantando, dançando e rodando cada vez mais rápida e animadamente. A dança em círculo, chamada *diliza*, característica peculiar das igrejas Zione, tinha finalidades terapêuticas e de protecção. Nalguma ocasião desencadeava espíritos que não se sentiam confortáveis com o ambiente que a dança e a música criavam. Durante a dança, os profetas podiam ter alguma revelação sobre a pessoa em causa. Quando o profeta queria intervir, o círculo parava. Nalgumas igrejas paravam também os cantos e o profeta colocava as suas mãos sobre a cabeça do paciente, fechava os olhos e começava a orar gritando uma sucessão rápida de palavras. A seguir, sempre orando, dava golpes nos braços e nas pernas do paciente, torcia-lhe o tronco com força puxando na sua direcção um ombro e a seguir o outro, às vezes com o auxílio da bengala. Nalguns casos, com as pontas de um *xifungo* embebidas em água salgada, o profeta podia molhar o rosto do paciente e pedir para que este bebesse a água que caía na sua boca. Com vista a “selar” o processo, geralmente os braços eram puxados e os joelhos batidos energicamente.

Na igreja da vovó Josina era prática comum fazer alguns elementos da congregação rodar freneticamente sobre si mesmos, em particular profetas em processo de formação, para que os seus espíritos, incomodados, se manifestassem rapidamente e com mais probabilidade. Fiquei pasmada com a resistência física de algumas pessoas durante estas rotações incessantes, que duravam minutos que pareciam infinitos.

O toque, para ter valor completo, tem que ser associado à oração que através da voz transmite o poder da palavra. A voz é vento (*moya*), é um meio através do qual os objectos adquirem um valor terapêutico e, por esta razão, qualquer elemento que é utilizado nos tratamentos Zione, da roupa à água, cinzas, animais, vaselina, etc., não teria valor nenhum sem ter sido previamente abençoado através de uma oração.

Durante os cultos é a música e o ritmo dos tambores que proporciona o ambiente emocional certo, para que a acção dos profetas tenha uma certa aura e autoridade. O toque dos tambores é um aspecto comum nos rituais de cura da África bantu e, de facto, neste sentido as igrejas Zione podem ser inseridas no complexo dos rituais *Ngoma*⁹ estudados por Janzen (1992).

⁹ No Sul de Moçambique, não por acaso, o termo *ngoma* significa tambor.

A água: a limpeza do corpo, a purificação do espírito

No contexto Zione (mas também no contexto tradicional), a água reveste uma importância central. Pode ser tomada para lavar o interior do corpo, pode ser usada para limpar a superfície do corpo, e pode ser utilizada em forma de vapor, misturada com outros elementos, para uma limpeza profunda. O princípio central ligado aos poderes curativos da água é a bênção por meio das palavras e do toque dos profetas. Sem esta bênção, que transmite os poderes ligados aos espíritos, a água por si só é ineficaz.

Segundo Kiernan (1976), o uso da água, juntamente com o sal e as cinzas, são elementos concebidos como frios, o que distingue as práticas Zione daquelas dos curandeiros tradicionais, que recorrem a elementos da terra, como ervas e raízes, consideradas quentes, que cozem e tratam alterando a sua natureza original. Kiernan escreve ainda: “a situação da água é que, de modo diferente do *umuthi*¹⁰, a sua eficácia não depende da recolha de diferentes ingredientes e da sua mistura de acordo com determinadas técnicas guardadas secretamente. A água não é resultado de uma manufactura humana, nem deve ser rodeada pelo sigilo” (1976: 29).

Alguns profetas Zione recorrem ao uso das plantas e de outros materiais que compram a fornecedores próprios dos curandeiros e nas bancas de mercado especializadas em medicamentos tradicionais. O profeta Zione e o curandeiro partilham a visão básica que estes elementos, quando tratados ou abençoados, têm propriedades capazes de agir sobre os corpos. No mercado de Xipamanine, além das ervas e raízes que podem ter propriedades químicas no tratamento sintomático das doenças, encontrei uma variedade surpreendente de produtos que fazem parte de um mercado transnacional não limitado aos curandeiros. Havia frascos de notas esmiuçadas para “banhos de sorte”, óleos e vaselinas de todo o tipo e de todas as cores, com finalidades variadas produzidos industrialmente na África do Sul, frascos com raízes e ervas misturadas com combustível e corantes, pastas de ervas e cera para serem queimadas, incensos provenientes da Índia, partes de animais selvagens, etc. Nas mesmas bancas vendiam-se ainda capulanas para curandeiros e fios para Zione, que às vezes os curandeiros também aproveitam. Tal é exemplificativo do modo como o mercado da cura está entrelaçado e comunicante, sem nenhuma barreira definitiva.

Ao nível tradicional a água também representou sempre um elemento fundamental, e os curandeiros, segundo reporta Honwana (2002) sobre o Sul de

¹⁰ Medicamentos tradicionais à base de ervas e raízes.

Moçambique, recebem a sua iniciação em poças de água onde são moldados e das quais renascem como pessoas novas. Além disso, há uma categoria de espíritos de cura, denominados *ndzuzu*, que são espíritos ontologicamente ligados aos rios, lagos e ao mar. Por esta razão, diz-se que alguns *vanyamusoro* recebem a sua formação debaixo das águas onde adquirem grandes poderes. É também útil mencionar que a parte da praia que o município de Maputo reservou às actividades das igrejas Zione, é também frequentada por curandeiros e não é raro observar tratamentos muito semelhantes realizados à beira-mar por especialistas religiosos que se declaram tão divergentes. Segundo Comaroff (1985), nos sistemas pré coloniais também havia uma forte ligação dos espíritos com a água, e o controlo sobre esta última representava uma parte essencial do poder político ritual.

As práticas ligadas à água, como já afirmei, vão do consumo de água abençoada aos banhos de purificação (não necessariamente nesta ordem, pois depende de cada caso e cada profecia). A toma de água abençoada, quando misturada com sal e cinzas de um sacrifício de animal, tem um efeito emético e depurativo. O uso das cinzas de *gandzelo* tem uma importante referência bíblica, no versículo 17 do Livro dos Números.¹¹

Para o paciente vomitar, vovó Josina geralmente misturava a água com outros produtos, especialmente ervas e raízes, mas o resultado da mistura era sempre previamente abençoado através de uma oração e do toque das mãos. Nas igrejas Zione da África do Sul, a combinação de água, sal e cinza é definida como *isiwacho* (Kiernan 1976; Oosthuizen 1992; Flikke 2001), *xiwatcho* no Sul de Moçambique, que deriva do verbo inglês *to wash*, lavar. Segundo Flikke (2001), o *isiwasho* faz parte de uma série de cuidados preventivos Zione que já estavam presentes nos sistemas médicos pré-coloniais. Flikke defende a tese de que as populações bantu e os vitorianos do século XIX partilhavam o pressuposto básico que a medicina é primariamente de natureza preventiva, fundada nos cuidados de higiene. Os Zione recuperaram estas noções fundamentais, e o significado do sabão colonial transmutou no *isiwasho*. Ainda segundo Flikke, o sabão foi concebido como uma forma de aplicar uma camada protectora que pudesse prevenir contactos entre o sujeito e a sujidade, associando-se ao uso comum de aplicar gordura animal sobre a pele. Aqui vale a pena lembrar que a noção de *munyama* (ver Capítulo V) era de facto concebida como sujidade. Os novos produtos

¹¹"Pela pessoa impura, colocarão um pouco das cinzas do holocausto de purificação num jarro e derramarão água da fonte por cima. O homem que aspergir a água da purificação também lavará as suas roupas, e todo aquele que tocar na água da purificação ficará impuro até o cair da tarde" Referência: http://www.bibliaon.com/numeros_19/ (acesso Julho 2013).

comerciais introduzidos pelos colonizadores, como a roupa e o sabão, foram internalizados pelos africanos e acabaram por ser associados à ideia de boa sorte, e a como o sucesso devia parecer e cheirar. O perfume de sabão tornou-se o perfume do sucesso, pois o discurso médico colonial associou o aspecto olfactivo à doença e à saúde (2001: 79). Esta construção da doença tem o seu paralelo na epidemiologia Zulu: não é por acaso que o caçador de bruxas é aquele que fareja.

Segundo Comaroff: “a água do espírito tira a poluição que [o indivíduo] acumulou na sua pessoa através das transacções sociais e materiais com o mundo exterior [...] quem bebeu do poço de Zione torna-se o portador físico do espírito” (1985: 234). Segundo a autora a água dissolve as formas, constituindo um meio através do qual as relações categoriais podem ser reformadas e os confins físicos e sociais redesenhados. A circulação da água entre os membros da congregação estabelece assim uma fluida unidade dos espíritos.

Além da toma da água, as congregações Zione promoviam também constantes mergulhos nas águas da baía de Maputo (que os membros da igreja da Bispa Cláudia definiam Jordão, e a praia Santuário). Na igreja da vovó Josina, as idas à praia estavam ligadas a tratamentos pontuais e não havia nenhuma normativa nem uma calendarização dos mergulhos. Quando havia uma família a ser tratada que providenciava o pagamento de um meio de transporte privado até à praia, se possível, a pastora aproveitava a boleia para levar os jovens internados na sua igreja. Na igreja da Bispa Cláudia incentivavam-se as visitas pessoais e regulares ao “Santuário”, independentemente da congregação.

Assisti também a mergulhos no Rio da Matola, em pontos onde a corrente das águas é particularmente vigorosa. Neste caso, as águas do rio eram mais aptas para casos mais resistentes ou particularmente difíceis. Os banhos nas águas vivas representam uma fase essencial para tornar o processo de cura concretizável. Antes dos pacientes entrarem, os profetas ingressavam primeiro, rezando e abençoando as águas que, por meio do seu corpo adquiriam, o poder necessário.

Geralmente o sentido comum (para muitos conhecidos meus que vivem em Maputo) é que os Zione, quando vão à praia, vão para baptizar ou exorcizar os maus espíritos. Na minha experiência, os baptismos Zione não são uma prática muito comum, pois, como já afirmei anteriormente, o baptismo em qualquer outra denominação cristã é reconhecido e aceite. O que se faz na praia, portanto, é mais uma acção de purificação, de apaziguamento dos espíritos ou a sua conversão. É a renovação de uma protecção e um pedido de bênção. De facto, como escreve Sundkler (1948): “[...] tornaram o

batismo num ritual de purificação que limpa a poluição mágica e assim pode e deve ser repetido para acumular o seu poder de cura e de redenção” (1948: 202).

Por vezes, entrar nas águas do mar ou dos rios pode ser muito doloroso. O contacto com a água pode desencadear reacções violentas por parte dos espíritos, que assim se manifestam abruptamente e têm que ser acalmados com prontidão, pois se forem *ndzuzu*, podem levar a pessoa a mergulhar mais a fundo no mar, com perigo de afogamento. Além disso, muitas pessoas não sabem nadar e não têm o hábito de mergulhar em águas profundas, por isso vivem as imersões na água com grande terror. Para além disso, os profetas Zione são conhecidos por, quando possuídos pelos seus espíritos, serem bastante violentos e vigorosos quando imergem as pessoas nas águas. Alguns pacientes acabam por entrar em pânico, sem conseguir respirar durante a sucessão rápida das imersões. Alguns conhecidos contaram-me que já circularam notícias de mortes por causa destas práticas.

Além dos mergulhos nas águas vivas, são também praticados banhos em água e sal abençoados. Às vezes são escavadas poças de água na beira da praia onde o paciente é imerso e esfregado com ovo, como no caso de Helena, ou com ervas. Ao contrário do que Helena me contou, o ovo parece ser utilizado também pelos curandeiros (Granjo, 2007). Segundo os interlocutores de Granjo, o ovo estaria estreitamente relacionado com a vida, e criaria uma barreira contra as intrusões. As pessoas com quem falei não souberam explicar-me detalhadamente as propriedades do ovo, mas parece que há algo associado ao seu cheiro que é idiossincrático com algum tipo de espírito.

Na análise da função da água no universo Zione, Flikke (2001) sublinha a importância do conceito de sujidade do corpo, que em Zulu (e também em changane) é definido como *insila* (p. 241). Esta sujidade do corpo está ligada à noção de personalidade e tem um certo poder, pois a sujidade deixa rastos, e pode ser manipulada para ataques ou para protecção e cura. Por esta razão, a higiene do corpo já fazia parte da manutenção da saúde para os Zulu e para os povos bantu em geral. Pensava-se que as pessoas sujas tinham azar, podiam contrair mais facilmente doenças e eram concebidas como moralmente ambíguas. Na perspectiva de Flikke, as igrejas Zione acabam por misturar concepções de origem bantu com a visão higienista promulgada pelas missões evangélicas dos séculos XIX e XX.

Na casa da vovó Josina observei a prática, bastante comum, de preparar vapores de água misturada com outras substâncias. A finalidade era retirar do corpo os elementos negativos através do suor, e impregnar a pele com substâncias indicadas

durante as profecias. Estes vapores chamados em português pelo termo “bafo”, e em changane *xifuta* (pl. *svifuta*), eram geralmente vapores de ervas ou sangue de sacrifício de animais. Os trabalhos de Junod (1996[1912]: 402), Polanah (1986) e Granjo (2007) reportam este tipo de práticas, porém ligadas à cura tradicional. Durante estes tratamentos, o paciente devia ficar em tronco nu, em seguida ajoelhar-se numa esteira em frente a uma bacia com a mistura das águas e dos produtos a ferver, e o corpo inteiro era coberto com uma manta. O bafo durava até a água arrefecer. Nalguns casos seguia-se um banho, noutros o paciente era convidado a deixar que as substâncias penetrassem na pele e tivessem tempo para agir. Já na época pré-colonial se pensava que os vapores podiam curar. Existe uma tradição bastante longa no pensamento dos bantu do sul que concebem os ventos como fonte de doença e de cura. O ar podia espalhar feitiços, e de facto a presença de feiticeiros não pode ser vista, mas sim cheirada, pois a feitiçaria tem algumas propriedades olfactivas (Flikke 2001: 219).

O uso das gorduras: vaselina, velas e incenso

Em numerosas ocasiões, em particular durante os cultos semanais, vi abençoar frascos de vaselina, quase sempre de cor verde, e esfregá-la com vigor nos braços, ombros ou em pontos vulneráveis do corpo dos pacientes, como por exemplo a barriga para as mulheres. O uso do óleo e a prática de ungir o corpo para bênção e purificação têm evidentes referências bíblicas, como já reporte nos parágrafos anteriores. Além disso, as gorduras animais e as cinzas foram sempre ingredientes centrais nos rituais de purificação e de protecção nas sociedades locais. Tradicionalmente, a gordura de ocre, vermelha ou branca, misturada com outros óleos ou gorduras animais era aplicada ao corpo durante eventos rituais. Representava prosperidade, saúde e uma boa vida em geral. Esfregar gorduras no corpo era possível só para aqueles suficientemente ricos para possuir uma boa provisão de gado, metonímica para riqueza e saúde: o sinal de bênção pelos antepassados e de “harmonia espiritual” (Flikke 2001: 81). A vaselina foi introduzida com o sabão durante o domínio colonial, como um produto de limpeza que removia a sujidade e a contaminação. Na igreja de Isaiah Shembe, na África do Sul, a vaselina tornou-se um dos veículos mais comuns para distribuir a bênção de Deus.

Além da vaselina, eram queimas velas de diferentes cores durante os tratamentos. Segundo Oosthuizen (1992) as velas substituem o incenso feito de ervas do

adivinho para chamar os antepassados. Geralmente representam os diferentes espíritos ancestrais. Quando são acesas juntas, as velas servem para reconciliar os vários espíritos e iniciar uma sessão de cura. Segundo Flikke as velas evocam a antiga associação da queimadura da gordura e a criação de bem-estar (2001: 262). Nalgumas igrejas queima-se também incenso de produção asiática que é vendido regularmente nos mercados. Vovó Josina utilizava-o durante as consultas e os tratamentos para chamar os espíritos. Na igreja da Bispa Cláudia, o incenso era utilizado abundantemente durante os cultos semanais e na missa do domingo. Tradicionalmente, alguns tipos de ervas eram queimados tal como o incenso com a finalidade de atrair a atenção dos antepassados.

O sacrifício de animais: o *gandzelo*

Nós nunca jejuamos para fazer mal a alguém, nós jejuamos para nos livrarmos daquele problema. O jejum protege. Claro que se alguém fez algo mau para mim, pode ser que com o meu jejum aquele mal se reconverta para ele. Se fazem bafos também, mas tem que ser profetizados. Se fazem *magandzelo*, sobretudo de pombos e o *gandzelo* substitui a missa para os defuntos (Luísa, 30/11/2010).

O sacrifício de animais era um tema muito controverso entre os líderes Zione, pois alguns deles, como o Bispo Ngove, afirmavam que não era uma prática legítima, pois reproduzia rituais tradicionais e contradizia a mensagem de Cristo, que se declarou o último carneiro da terra cujo sacrifício devia ser o derradeiro. Porém, muitas igrejas Zione praticavam o sacrifício de animais frequentemente, de forma colectiva, durante períodos específicos do ano que requeriam rituais de renovação e purificação¹² (como na igreja da Bispa Cláudia), ou segundo tratamentos pontuais, como acontecia com regularidade na casa da vovó Josina.

No Sul de Moçambique, a palavra *gandzelo*, plural *magandzelo* (ver Capítulos II e IV) indicava a árvore sagrada¹³ (Honwana 1998) onde as famílias celebravam

¹² Sobretudo durante o mês de Dezembro, para encerrar o ano antigo e abrir o novo.

¹³ Como já reporte no Capítulo IV, na casa, o lugar dos antepassados concentra-se na árvore dedicada aos sacrifícios, como explica Langa (1992): “na África os membros de uma família levam a vida fora da palhota [...] a família portanto leva a vida fora e debaixo da grande árvore, onde se encontra a lareira. É esta a árvore que o *nguluve* escolhe para se servir dela como seu «altar» (*gandzelo/gandelo*)” (1992: 118).

cerimónias dedicadas aos próprios antepassados, através do sacrifício de um animal (nem sempre obrigatório) e de outras oferendas, unindo assim os defuntos e os vivos. Segundo Junod (1996 [1912]) a palavra *gandzelo* ou *gandrelo* (em ronga) referia-se ao altar dos antepassados que podia ser constituído por uma “pequena panela colocada no lado direito da entrada da aldeia ou sob a árvore designada pelos ossículos” (1996: 332). *Gandzelo* originariamente refere-se a uma espécie de “altar”, e o termo foi utilizado pelos missionários protestantes para traduzir a palavra “holocausto” na Bíblia vernacular.

Na maior parte das vezes sacrificam-se pombos e cabritos. Muito mais raramente carneiros e boi. É claro que o tipo de animal é proporcional à gravidade da situação, mas depende também das possibilidades económicas, pois o sacrifício de um animal maior comporta uma despesa gravosa para a maior parte das pessoas. Algumas igrejas seguem à letra as indicações do Levítico, outras, como a da vovó Josina, sacrificam também galinhas, como os curandeiros. Nalguns casos menos significativos, o sacrifício pode ser feito queimando farinha de milho que também é utilizada para traçar o desenho do altar no solo.

Como irei mostrar mais à frente, os tratamentos propostos por vovó Josina seguiam um processo padronizado que incluía, quase sempre, um sacrifício final para selar a cura. Geralmente, o sacrifício de galinhas e de cabritos (que eram os mais frequentes), indicado pelos espíritos, era dedicado aos antepassados, mas servia também para juntar o sangue, e algumas partes do animal (quando indicado), na água dos “bafos” aos quais o paciente devia se submeter. Depois do sacrifício, a carne era consumida e algumas das outras partes queimadas para aproveitar as cinzas.

Vovó Josina e a “saída da tradição”

O trabalho de observação com vovó Josina foi o mais intenso e prolongado, e com ela tive a oportunidade de conviver com a congregação e participar nas actividades mais variadas. Depois de algum tempo a assistir a inúmeras consultas e tratamentos apercebi-me que existia um padrão bastante comum, que revelava um discurso de fundo redundante que dominava quase sempre as conversas e os rituais. Embora o trabalho da pastora se parecesse muito com as práticas dos curandeiros tradicionais (era abundante o uso de ervas e raízes, o sacrifício de galinhas, o recurso aos bafos e os *kuchoque*), e

fosse criticado por alguns pastores de T3, paradoxalmente as suas práticas eram direccionadas para a tentativa constante de sair da “tradição”, de converter espíritos e objectos para que se limpassem de um significado negativo, que parecia assombrar a existência dos seus pacientes. Porém, esta “saída” não era marcada por um discurso explícito sobre “civilização” ou “modernidade”. O universo de vovó Josina era de natureza pragmática, e a simbologia do seu trabalho falava por si, como os exemplos a seguir demonstram.

Assim como o espírito *xindotana* é visto como fruto dos “males da tradição” da qual é preciso redimir-se, os tratamentos têm que libertar o paciente desta mesma tradição “abrindo os seus caminhos” através da conversão dos espíritos e da destruição dos objectos que a simbolizam, como a palhota, os potes dos medicamentos, as capulanas dos curandeiros, a parafernália dos *svikwembu*, os búzios do *tihlolo*. Estes actos (aparentemente) iconoclastas acabam por criar, e recriar, continuamente uma ideia de “tradição”, que se por um lado é transformada num bode expiatório onde todos os males do presente convergem, por outro é representada como uma realidade cujos poderes são inegáveis. Assim, o resultado final não é o apagamento ou a negação desta tradição, mas, mais uma vez, a sua “conversão” ao abrigo do texto bíblico e do Deus único do cristianismo. Na verdade, muitos objectos, assim como os espíritos, renascem das cinzas renovados e purificados segundo uma nova significação. Neste caso, não é só a água mas também o fogo que lava e elimina a sujidade. Assim, a parafernália ndau e nguni pode ser recuperada, as capulanas transformadas em panos costurados à mão sem a presença da cor preta, e as vacinas dos curandeiros podem ser abertas e revertidas.

Se é verdade que estes actos parecem reconciliar universos alheios, como a tradição e o cristianismo, é também verdade que geram numerosas ambiguidades. A reelaboração contínua da tradição, através da conversão dos objectos e da simbologia, aparentemente parece acomodar a história e as suas violências, mas a meu ver acaba por gerar novas violências simbólicas e reproduzir mecanismos de domínio profundamente interiorizados a nível local. É neste sentido que estas práticas terapêuticas são profundamente ambíguas e espúrias, o que torna difícil apresentar uma interpretação num único sentido. Ao observar os tratamentos de vovó Josina, mas não só, tive a sensação que estes eram uma tentativa de expiação, um pedido de desculpa por ter praticado algo errado, por não se ter sido cristão. Objectos da assim chamada tradição eram identificados e em seguida partidos e queimados. Contudo, estes mesmos objectos eram retomados, reapropriados. A tradição revela assim o seu poder inegável, a

impossibilidade de se afastar completamente dela, pois, se ela é fonte do mal, também é fonte dos antepassados e dos maridos espirituais, e se abandonada e descuidada pode tornar-se ainda mais perigosa. Há portanto um processo circular, que nunca acaba, repleto de conflitos e controvérsias. O sentimento de culpa desdobra-se em múltiplos níveis e o “trabalho de Zione” não é necessariamente pacificador, inclusivamente pode expor o indivíduo a uma intensificação de todas as contradições que compõem a sua história e a sua realidade.

A “saída da palhota”

Num dia fresco de Agosto 2010 tive ocasião de participar numa cerimónia na Costa do Sol, com um pequeno grupo da igreja de vovó Josina. O grupo tinha conseguido alugar um *chapa* particular, e todos os participantes puderam chegar juntos à praia para dar início ao ritual profetizado pela vovó Josina. Naquele dia o alvo do ritual era um membro fixo da igreja, uma mulher com cerca 50 anos, acompanhada por duas filhas adultas (pertencentes à igreja também) e dois filhos dos quais um ainda era adolescente. Só com a presença dos filhos, segundo vovó Josina, o tratamento podia ter alguma eficácia. Como habitualmente, estavam connosco os doentes internados na igreja e outras mulheres que tinham vindo para auxiliar vovó Josina e dona Olga.

Naquela altura a mulher vendia roupa que comprava na África do Sul em conjunto com as duas filhas no mercado de Xipamanine. Segundo a sua explicação, o tratamento ao qual estava a submeter-se naquele dia fazia parte de um longo processo de libertação de um espírito *xindotana*, adquirido pela sua família no passado e que ela tinha herdado. Por causa da presença deste espírito, a sua vida continuava cheia de dificuldades.

Ao chegar à praia, posicionámo-nos numas dunas protegidas por arbustos, um ponto mais escondido entre a estrada marginal e a beira-mar. Vovó Josina, dona Olga e as auxiliares vestiram as batas indicadas para aquele tratamento (que tinham sido indicadas pelos espíritos de profecia da vovó Josina). Quando ficaram prontas, as mulheres começaram a recolher uns ramos entre os arbustos e a entrançá-los acompanhadas por cantos. Aos poucos deram forma a uma palhota rudimentar, a simbolizar a palhota tradicional dos espíritos ou *ndhomba*. Quando a palhota ficou completa, a família em questão foi convidada a entrar no interior e vovó Josina deu à

mãe um pequeno ramo com três pontas que os curandeiros habitualmente utilizam¹⁴. Depois de a família se ter acomodado na pequena palhota, vovó Josina, dona Olga e as auxiliares atearam fogo aos ramos. Antes de se tornar perigoso, a família deixou rapidamente a palhota correndo na direcção da praia, sem poder olhar para trás. Sem esperar que a palhota ficasse completamente queimada, juntamo-nos à família à beira-mar. Vovó Josina seguiu o procedimento habitual, entrando primeira na água, acompanhada por Olga que não só a ajudava a “abrir” e abençoar as águas como também era responsável pela segurança da própria pastora, cujos espíritos eram particularmente propícios ao mar (alguns espíritos eram *ndudzu*), e podiam levar vovó Josina a cometer algumas imprudências. De facto, quando a pastora entrava nas águas do mar entrava sempre em transe, num estado de exaltação tal que, nalgumas ocasiões, dona Olinda e outros profetas presentes tiveram que intervir para que ela não se magoasse. Quando as águas ficaram abertas e infundidas de espíritos, o nosso grupo ingressou juntando-se à pastora, num ponto onde as águas chegavam até a cintura. Antes de passar à família interessada, vovó e Olga imergiram os jovens doentes internados na igreja. Por fim, todos os presentes foram imersos e abençoados.

Quando o tratamento terminou, ficámos perto da estrada marginal à espera que o *chapa* alugado voltasse para nos vir buscar. Enquanto esperávamos, umas das filhas da mulher que recebeu o tratamento, e que eu via constantemente na igreja, explicou-me que ela também estava a sofrer por causa do *xindotana*. Disse-me que estes tipos de cura precisam de muitos anos para adquirirem uma certa eficácia. A jovem tinha entrado na igreja com a mãe dez anos antes e, embora o seu problema tivesse sido identificado imediatamente, o tratamento estava ainda a demorar. Por esta razão, este tipo de acções devem ser repetidas com frequência e ao mergulho na praia deve sempre juntar-se um *ganzelo* de galinha ou cabrito, e o sangue do animal dever ser reutilizado para uma lavagem e um bafo, com vista a selar o processo.

A quebra do pote

A queima da palhota foi um evento ao qual assisti só uma vez durante o meu trabalho com vovó Josina. Geralmente, nos tratamentos na praia a pastora recorria à queimadura

¹⁴ Segundo o texto de Polanah (1986), este ramo chama-se *xixalala* ou *munongolo*, e é “uma pequena vara no extremo da qual se encontra um nó de três ramos cortados muitos curtos (*mhanda dza munongolo*) e que serve de rolha à cabaça *gona*” (p. 153). A *gona* é uma cabaça com mel e medicamentos que por vezes pode ser substituída por um corno de antílope.

e à quebra de um pote de terracota, o *chotso*, que é utilizado para guardar medicamentos tradicionais, e que é possível encontrar nos bancos dos mercados com alguma regularidade. A palhota e o pote, porém, simbolizam ambos a “tradição” e a sua queima é bastante significativa.

Durante o meu trabalho assisti a várias quebras do pote. Quando chegávamos à praia, recolhíamos-nos sempre na parte mais escondida pelos arbustos, onde encontrávamos sempre restos de sacrifícios e outros rastros de rituais. Como sempre, antes de começar vovó Josina e os seus ajudantes vestiam as túnicas e as batas indicadas para o dia e organizavam os materiais para o tratamento. A seguir, o pote de barro era colocado no solo, na areia, e geralmente eram colocados no seu interior objectos que identificassem os espíritos da “tradição”, como um búzio do *tihlolo*, pedaços rasgados de capulanas, e às vezes pequenas setas de madeira (ligadas aos espíritos *nguni*). Estes objectos, que vovó Josina indicava em profecia, eram comprados pelo paciente no mercado e tinham a função de “amarrar” os espíritos ao pote.

Uma vez preparado o pote, a pessoa a ser tratada, acompanhada geralmente por parentes, devia posicionar-se em frente ao pote enquanto todo o grupo dos presentes formava um círculo em volta. Antes de atear fogo ao pote, toda a família era convidada a “confessar”, verbalizando a sua situação. Este representava sempre um momento intenso, pois algumas pessoas desatavam a chorar ou manifestavam espíritos. Uma vez, no caso da dona Laurinda (ver Capítulo V), foi a própria vovó Josina a entrar em transe e a manifestar a avó materna da mulher que estava receber o tratamento.

Depois da confissão, seguiam-se mais profecias e explicações dadas pelos profetas presentes. A seguir, dona Olga deitava petróleo no pote e com um fósforo ateava-lhe fogo. Quando os espíritos eram mais resistentes, explicou-me, o pote demorava mais a queimar. Quando o paciente era alguém que já frequentava a igreja, o processo era muito mais fácil, pois os espíritos já estavam mais domesticados e colaborativos.

Quando os objectos dentro do pote pareciam já estar consumidos pelas chamas, dona Olga, com uma espada de madeira, dava uns golpes vigorosos e partia o pote. Naquele momento, cada membro da família tratada devia lançar sal para dentro do pote e correr em direcção ao mar, tal como no caso da palhota, sem poder olhar para trás. Seguindo sempre o mesmo procedimento, vovó Josina e os profetas abriam as águas e imergiam os presentes um por um. Depois do mergulho, regra geral, havia um *gandzelo* e um bafo para concluir.

A reversão das vacinas

Em Moçambique, vacina ou *kuthlavela*, refere-se a uma “inoculação de uma pasta medicinal em várias incisões na pele com uma lâmina de barbear” (Granjo 2007: 135). Padre Ribeiro (1998) escreve: “*muri wakuthlavela*: incisões. Consiste em fazer pequenos golpes, geralmente nas junções dos ossos, e introduzir o pó medicinal. Este pó é resultante de coisas queimadas, mas não é cinza que se utiliza. É a *nsita*, a fuligem, resultante da moagem daquilo que é queimado” (1998: 119).

Assim como Granjo explica, a finalidade das vacinas é de “fechar” o corpo do paciente aos espíritos maus e à feitiçaria. As incisões são feitas nas partes do corpo percebidas como mais vulneráveis à entrada de espíritos e feitiços (como cabeça, peito, costas, rins, articulações e membros). Geralmente, o medicamento inoculado é objecto de segredo.

Segundo muitos dos meus interlocutores, a prática tradicional das vacinas operada pelos curandeiros comporta mais riscos do que benefícios. Quando uma pessoa tem incisões na pele, suspeita-se sempre que tenham sido feitas para selar um pacto, um acordo de natureza ambígua e perigosa. Se as vacinas serviram para proteger o corpo de ataques externos, ao mesmo tempo abrem fendas indeléveis que geram grande vulnerabilidade. Tal como me disse a Bispa Cláudia, quando uma pessoa não recebeu nenhuma vacina tradicional é como se estivesse limpa e os feiticeiros não tivessem o poder de a atacar. Por esta razão, alguns Zione dão a oportunidade de remediar as vacinas incisadas pelos curandeiros, neutralizando-as e revertendo o seu poder.

Durante o meu trabalho de campo, pude assistir ao processo bastante delicado de reabertura das vacinas e sua sucessiva “reconversão”, através da contra-inoculação de substâncias que funcionavam como uma espécie de antídoto. Como exemplo retomo aqui o caso de dona Laurinda, descrito no Capítulo V. Durante um tratamento na praia, antes de Olga quebrar o pote, o espírito da avó materna de Laurinda manifestou-se através da Pastora Josina e conversou longamente com a sua filha Margarida, mãe de Laurinda. Durante a conversa, dona Margarida tomou conhecimento de muitos actos praticados pela mãe, dos quais nem suspeitava, e descobriu que uma boa parte da origem do seu sofrimento tinha sido causada pela própria mãe. Contudo, naquele dia, a mãe tinha decidido redimir-se da culpa e, além de confessar a sua responsabilidade, indicou à filha o procedimento a seguir para resolver a situação que estava a alastrar às gerações mais novas da sua família.

De entre os vários tratamentos indicados, o espírito indicou a reabertura de antigas vacinas que tinha mandado fazer no corpo da filha quando esta era ainda muito pequena. Uma vez abertas, as vacinas deveriam ser substituídas e seladas por uma cinza fina feita com copa de *canhuneiro*, *mpimbi* e sementes de *masala* (árvores e frutos locais). Não me foi explicada a razão da escolha destes elementos, pois foram simplesmente indicações de um defunto que não podiam ser questionadas. Em muitos casos, os pacientes, tal como acontece nas interações com os médicos clínicos, não perguntam os detalhes ou as funções dos produtos que são indicados nos tratamentos.

Dona Margarida explicou-me:

A minha avó estava no lar [na casa dos sogros, com o marido], sofreu muito, então lhe fizeram um tratamento e ela por sua vez fez o mesmo tratamento à filha. A minha mãe fez a mesma coisa comigo, sem eu saber. Roubou-me à noite e fez-me vacinas. Agora, para que acabe o sofrimento meu e dela, ela está a pedir para abrir vacinas. Será preciso queimar a copa das árvores que ela indicou mais sementes de *masala* e pôr nas feridas. Eu tenho fortes dores na perna. Minha mãe também. Ela, antes de morrer, em 2002, estava na cama e, de tantas dores, rebolava na cama. Um senhor veio a tratar, mas não deu nada (conversa 22/09/2010).

Quando as vacinas foram seladas, dona Margarida recebeu um bafo numa panela de argila, assim como tinha indicado a mãe, em que tinha sido previamente colocado um pano, tal como Olga me explicou:

A sua mãe disse que andou a tirar coisas na filha e que as embrulhou num pano branco que enterrou em baixo duma árvore. Depois do bafo, ela tem que ser esfregada com aquele pano. Depois o mesmo pano tem que ser deitado num mato, num lugar onde não vivem pessoas. Assim ela vai se libertar e também os filhos e netos (conversa 22/09/2010).

Conclusão

As informações, os discursos e as práticas que fui recolhendo durante o meu trabalho de campo em 2010 em Maputo fizeram-me repensar profundamente o significado que muitas igrejas Zione, hoje em dia, têm nas suas comunidades. Em primeiro lugar o que constitui um aspecto importante na compreensão do trabalho contemporâneo de muitas igrejas Zione é discurso redundante sobre a dicotomia “tradição”/“modernidade”, embora nem sempre verbalmente explicitado (como no caso da vovó Josina). Em segundo lugar estão as práticas de cura como lugares de produção não só de significado, sentido e coerência, mas também de dúvidas, tensões e ambiguidades. O “trabalho de Zione”, dito por outras palavras, parece ser uma contínua tentativa de reconstruir a história segundo uma aceção que não necessariamente gera uma reconciliação ou um conforto, mas uma luta incessante com um passado que precisa ser lavado, purificado e assim convertido para poder possibilitar riqueza e sucesso. De alguma forma, esta retórica, embora concretizada através de simbologias e práticas com múltiplas referências (bíblicas, pré-coloniais, coloniais, etc.), aproxima os Zione do discurso (mais) agressivo e peremptório das igrejas pentecostais, com as quais hoje em dia disputam directamente o território. No discurso pentecostal, a tradição incarna o mal e é preciso libertar-se dela. Contudo, este discurso, como tentei demonstrar ao longo da tese, é complexificado pelas práticas quotidianas em que os antepassados, demonizados pelo trabalho missionário, negados pelas políticas anti-tradicionalistas socialistas, podem ser convertidos e tornar-se anjos, e os espíritos maus, os *mademonio*, podem voltar para as suas famílias de origem ou aceitar a Palavra e ser integrados para serem aliados das pessoas que antes atormentavam.

Os tratamentos, o uso da roupa, das cordas e de outros objectos que originalmente têm referências bíblicas representam, hoje em dia, uma verdadeira “tradição” Zione muitas vezes não questionada pelos actores em jogo. Uma tradição em que os espíritos habitam as túnicas, as cordas e outros objectos abençoados pelo meio do profeta, protegendo assim os seus descendentes. Sendo assim, o significado destas práticas anula de alguma forma a original iconoclastia Zione.

Analizando todos estes aspectos, as igrejas Zione de Maputo e Matola parecem representar algo muito diferente em relação às congregações sul-africanas estudadas na década do 1970 por Jean Comaroff (1985), mas também por Kiernan (1990) e posteriormente pelo investigador norueguês Rune Flikke (2001) cujo trabalho entre as

townships de Durban é menos conhecido mas não menos relevante. A ideia base que os três investigadores de alguma forma parecem partilhar é que “a igreja Zionista esforça-se para alcançar o que Turner chamou de «liminalidade permanente» associada ao desejo de *communitas* [...] a liminalidade Zione existe em oposição dialéctica com a ordem social” (Comaroff, 1985: 231). Segundo Comaroff, os rituais Zione representam tentativas de reendereçar os paradoxos da experiência industrial e neo-colonial. Neste contexto, o Protestantismo coloca-se como uma fonte metafórica e organizacional para a população negra reprimida. Sendo assim, as acções terapêuticas concentram-se em primeiro lugar na reconstrução ritual do corpo e não que os uniformes parodiem as insígnias da autoridade ocidental. As igrejas Zione produzem desta forma uma transformação irreverente dos esquemas simbólicos da ortodoxia protestante que é também muito frequente nalguns cultos do Caribe (como o Revivalismo jamaicano, por exemplo). Assim, o surgimento das Igrejas Independentes Africanas objectivou um esquema cultural que dava voz explícita aos conflitos inerentes à experiência comum do trabalho assalariado. Segundo a autora, o que é mais importante é que as Igrejas Independentes Africanas não contestam só a estrutura da ordem colonial, mas debatem o lugar que nesta ocupa a elite protestante negra. Portanto, as igrejas Zione podem ser consideradas um segundo movimento religioso que constrói uma ordem simbólica em directa oposição com a ortodoxia protestante. Assim é enfatizada a reintegração do espírito com a matéria na tentativa de juntar o que foi separado com a experiência do trabalho assalariado. E esta reconstrução parte da gestão de símbolos rituais e de relações sociais práticas.

Os princípios etiológicos da feitiçaria e da acção dos antepassados, continua Comaroff, tendem a desabar no cosmo Zione numa profunda oposição entre espírito de cura e o ambiente exterior corrupto. A atribuição das causas é menos significativa do que a intervenção pragmática, e a “mitologia” Zione parece de-historizar e despolitizar as raízes sociais da aflição. Todos os bens que vêm do mundo exterior são processados ritualmente antes de ser usados. Desta forma, “estes movimentos [...] as suas categorias imaginativas, as suas associações e dissociações de sinais providenciam um esquema coerente através do qual o mundo é experienciado e vivido. Todas estas contra-ortodoxias prometem subverter as estruturas que provocam divisões na sociedade colonial” (1985: 252). Além disso, segundo Comaroff, as práticas Zione distinguem-se completamente das práticas pré coloniais (em particular dos rituais de iniciação), pois estão em contraste, e não em harmonia, com o terreno sociocultural circundante e as

hegemonias existentes. Por esta razão, o baptismo é um acto que inicia os membros num culto de cura e na reintegração perpétuas, e que põe ênfase na dissolução da identidade anterior.

No seu estudo das práticas Zione na cidade de Durban, Kiernan (1976; 1990) evidencia aspectos muito próximos dos que reporteí acerca do trabalho de Comaroff entre as populações tshidi. Também segundo Kiernan, a principal finalidade dos cultos Zione é a de unir indivíduos numa colectividade, um processo que passa pelo constante estabelecimento dos confins da congregação: “através da definição e defesa de limites, é feita a afirmação de uma ordem social ideal que o grupo partilha. Esta ordem ideal é renovada todas as vezes que o grupo se reúne e é construída em consciente oposição com o bairro e a sociedade mais ampla” (1990: 78). Cada fase do “trabalho de Zione” durante o culto, a partir da declaração de inocência dos membros até à dança em círculo, representa um acto ritual cujo objectivo é fechar a comunidade e protegê-la dos males do mundo exterior. O trabalho de Flikke (2001) aprofunda este aspecto através de uma longa digressão pela biopolítica colonial e, no final do século XIX, na passagem fundamental da Missão Evangelizadora à Missão de Cura (*Healing Mission*) focalizada em noções de higiene preventiva, acompanhada pela crescente popularidade da eugenia, onde o regime do Apartheid, segundo o autor, encontrou boa parte da sua legitimidade.

Seguindo os princípios higienistas de época vitoriana, a saúde pública foi reconstruída a partir da preocupação com as relações com o ambiente exterior e as relações entre os corpos. Este novo entendimento da doença criou uma fractura entre os indivíduos e tornou-se uma zona de contestação na gestão da doença. Sendo assim, num período em que a eugenia estava a adquirir popularidade, a diferença racial acabou por ser patologizada. O corpo negro foi assim condensado em imagens de doença, decadência e corrupção moral. Surgiu uma medicina preventiva nas minas, cujo alvo era o corpo social, e não os corpos individuais, com vista a manter a produção. Neste contexto, o cristianismo foi visto como o veículo perfeito para criar uma moralidade colonial, uma força de trabalho disciplinada e produtiva, e um novo padrão de higiene. Os rituais de cura Zione emergiram assim, como uma das vias que os africanos exploraram para retomar uma forma de controlo e de segurança na vida. A tese fundamental de Flikke é que “o significado do Evangelho da cura que é então característico dos movimentos zionistas pode ser assim localizado nas fracturas entre as epidemias introduzidas pelos colonizadores, a execução colonial da saúde pública e as epidemiologias locais africanas como uma forma de resistência a estas fontes de

biopoder colonial” (2000: 172). Os efeitos negativos da conquista colonial, como a doença, o sofrimento e a pobreza, foram entendidos como uma penetração de algo alheio nos corpos. Sendo assim uma forma de resistência foi representada pela delimitação do corpo social africano através da separação da sociedade colonial. Ainda na década dos anos 1990, testemunha Flikke, a manutenção dos limites físicos era observada escrupulosamente em todas as igrejas com que o investigador entrou em contacto.

Durante o meu trabalho de campo em 2010, raramente vi uma ênfase pronunciada no estabelecimento de uma identidade comunitária forte durante os cultos. As igrejas Zione apresentam funcionalidades múltiplas que necessitam de uma abertura constante ao mundo exterior. O que sustenta as várias congregações é o fluxo permanente de novos pacientes que não têm necessariamente de aderir à igreja. Os pacientes provêm de todas as realidades sociais e religiosas e, nalguns casos, podem chegar de localidades muito distantes. Além disso, não me parece que a finalidade do uso da parafernália e dos cultos seja a de marcar limites entre o mundo exterior e a comunidade, mas diz respeito pelo contrário à individualidade dos presentes, pois está ligada aos seus espíritos (ou anjos) pessoais e à sua história.

É claro que o contexto histórico e social de Moçambique, embora esteja a ele entrelaçado e ligado, difere significativamente do sul-africano. A África do Sul é profundamente marcada pelo regime de *apartheid* e a industrialização e exploração agressiva das minas. Numa realidade de tão forte exclusão social segundo princípios raciais, as igrejas Zione foram-se definindo como espaços de defesa que acabavam por reproduzir, contudo, alguns mecanismos de domínio. Além disso, estes trabalhos, sobretudo o de Jean Comaroff, referem-se a um contexto histórico já bastante diferente e é muito provável que a partir da década de 2000, com uma maior estabilização do novo governo democrático, muitas práticas das igrejas Zione sul-africanas tenham adquirido novos contornos e significados.

Relativamente ao caso moçambicano, embora na época colonial as igrejas Zione pudessem aproximar-se mais das suas irmãs sul-africanas, há diferenças significativas. Durante o regime português em Moçambique, as igrejas missionárias protestantes (com as quais, segundo Comaroff, as igrejas Zione sul-africanas se confrontariam profundamente) não estavam associadas ao governo colonial aliado à igreja Católica, mas estavam associadas à valorização das línguas locais e à escolarização das populações negras negligenciadas pelos colonizadores. Estas igrejas, como a Missão

Suíça e a Metodista, foram responsáveis pela formação de uma elite local instruída que em grande parte organizou a luta armada e compôs o governo de independência (Cruz e Silva 1996; Macamo 1998; Ngoenha 1999). É verdade também que muitos dos fundadores das igrejas Zione moçambicanas mais antigas se separaram das igrejas protestantes, mas a meu ver, as igrejas Zione em Maputo parecem confrontar-se mais com alguns ícones da igreja Católica, sobretudo com a imagem dos bispos e do Papa. Curiosamente, descobri que algumas das igrejas Zione mais antigas reconhecem a autoridade papal. Além disso, as igrejas ainda se confrontam com as políticas que o governo socialista da Frelimo adoptou acerca da “tradição”, logo a seguir à independência, em 1975. Na sua fase mais radical, sobretudo a partir de 1977 com o Terceiro Congresso do Partido, a Frelimo rejeitou tudo o que era entendido como ligado ao regime colonial e à tradição, substituindo os chefes tradicionais¹⁵ por responsáveis eleitos popularmente, proibindo os rituais de *kuphahla* e o trabalho dos curandeiros (Honwana 2002), chegando a operar execuções sumárias entre suspeitos de praticar “curandeirismo”. Segundo princípios socialistas, a ideia do presidente Samora Machel era a construção do Homem Novo, livre das superstições e dos vínculos da tradição¹⁶. Esta política abrandou na década de 1980, com o início da guerra civil e o descontentamento cada vez maior manifestado pela população em face destas medidas políticas. Embora hoje em dia o governo pareça promover uma reavaliação das práticas e da cultura tradicional (que são contudo noções muito controversas), na minha opinião acaba por fomentar mais uma imagem folclorista e simplificada, construindo e direccionando-a para o que é para ele a tradição, para além das práticas e lógicas locais concretas.

Considero que, muito provavelmente, é em parte neste confronto com o passado, ao qual se junta o profundo trabalho de demonização das culturas locais operada pelas missões europeias cristãs e hoje em dia pelas igrejas de origem brasileira, como a Igreja Universal do Reino de Deus, que marca o trabalho de muitas igrejas Zione em Maputo. Além disso, a ênfase posta na dicotomia “tradição”/“modernidade” é estratégica num mercado de cura que é cada vez mais competitivo e plural. Assim, este discurso serve

¹⁵ Neste caso, os chefes tradicionais, ou *régulos*, foram rejeitados sendo sobretudo figuras ligadas ao regime colonial (Bertelsen, 2003).

¹⁶ Relativamente a este período histórico, havia um grande silêncio nas narrativas dos meus interlocutores acerca da história das suas igrejas. Só consegui recolher testemunhos da época colonial, mas nunca consegui entender bem qual foi a relação das igrejas Zione com o governo durante os primeiros anos a seguir da independência.

para marcar distinções importantes que, como tentei demonstrar, a nível prático perdem muita validade.

Segundo Comaroff (1985), Kiernan (1990) e Flikke (2001), as terapias Zione visam recriar uma coerência e um controlo perdidos na industrialização, na segregação e na exploração económica. Além disso, estas igrejas não só se contrapõem à sociedade colonial dos brancos, à ortodoxia protestante missionária, mas também à sociedade negra mais ampla, corrupta pela economia monetária, à ganância, à feitiçaria, etc. Aqui vários níveis de significação entrelaçam-se e está presente não apenas uma crítica à “tradição” africana, mas, parece, também à modernidade. Por esta razão, a roupa implica também um distanciamento, um desejo de pertença a um passado (bíblico) repleto de sabedoria. Faz sentido, portanto, que haja uma atenção particular à criação de barreiras entre os indivíduos baptizados, os membros da congregação, e o mundo exterior.

Relativamente ao contexto de Maputo por mim observado, penso que muitas práticas Zione representam uma espécie de inversão da lógica apresentada por Comaroff e pelos outros autores citados. Em primeiro lugar, como já tive oportunidade de demonstrar através dos casos de aflição por marido espiritual, muitas práticas terapêuticas acabam por aumentar um sentido de desordem e colocar os pacientes perante novos desafios. O “trabalho de Zione” não se define só como uma tentativa de sarar as contradições da “modernidade”, mas faz parte desta última, é fruto, veículo e agente dela. Como os exemplos recolhidos na casa da vovó Josina exemplificam, numerosas práticas Zione em Maputo e Matola visam, em primeiro lugar, marcar a saída da “tradição”. Esta “tradição” imaginada e reconstruída (que às vezes se torna quase grotesca, pois é reduzida a objectos que os curandeiros utilizam nas suas actividades rituais) é associada aos insucessos da vida. Não é só o mundo exterior que é corrupto, mas é também o passado dos indivíduos que tem que ser purificado. Assim, o “trabalho de Zione” segue um desejo geral. O que se quer hoje não é uma comunidade afastada e protegida do mundo exterior, mas uma série de indivíduos autónomos protegidos dos ataques dos inimigos (muitas vezes os próprios familiares), prontos para fazer parte deste mundo da melhor forma. Critica-se a ganância da sociedade, mas tacitamente cultiva-se o profundo desejo de fazer plenamente parte do sistema, conseguindo alcançar aquelas que são metas sociais e económicas ambicionadas pela maioria. Por todas estas razões, as pequenas congregações Zione são na verdade muito porosas, permeáveis e flutuantes. O núcleo duro é representado pela família do pastor,

mas também é verdade que os filhos podem expressar a necessidade de pertencer a igrejas maiores e mais prestigiosas.

E assim, a antiga parafernália Zione, que tem origem em referências bíblicas, é abandonada e substituída por fatos ou é utilizada para simbolizar a conversão de capulanas, missangas e, desta forma, dos “espíritos da tradição” revelando uma continuidade significativa nas lógicas locais, que definem as relações entre os indivíduos e as noções de doença e saúde.

Conclusão

Os desafios da cura

Este trabalho de investigação entre as pequenas igrejas Zione em T3 e Maputo foi bastante desafiante, pois as igrejas Zione são realidades fragmentárias, improvisadas, e em constante renovação. O trabalho sobre os espíritos é incessante e, às vezes, para um observador externo como eu, pode chegar a causar um sentimento de saturação. Só depois de muitos meses consegui encontrar um fio condutor no caos aparente dos meus dados, mas sobretudo, uma certa serenidade em relação a tudo o que experienciei e vivi. Hoje posso dizer que o campo foi denso e que pôs à prova muitos aspectos da minha própria pessoa, fazendo-me entender melhor as minhas limitações.

Vovó Josina e os seus profetas cantavam *Zione avava*, Zione dói durante os tratamentos. Eu apenas experimentei uma percentagem mínima das provas físicas, do investimento de tempo e de concentração que a cura Zione parece implicar, quando se decide embarcar na purificação dos espíritos e da própria história. Como argumentei ao longo da tese, a cura Zione acaba por ser um momento de desafio intenso, tanto para quem a pratica, como para quem a segue e quem a observa e tenta analisar. Por esta razão, o que me propus no presente trabalho foi fazer uma introdução ao universo Zione, tal como o conheci e da forma como o conheci, seguindo os mesmos passos que dei durante o terreno. Por era razão, este não pretende ser um trabalho definitivo, nem um compêndio ou um manual sobre igrejas Zione em Maputo, mas sobretudo a apresentação de um percurso de conhecimento pessoal, com um enfoque específico em histórias de aflição e suas causas, que implicam necessariamente a compreensão (em parte) da complexidade do universo espiritual.

Ao entrar em contacto com as primeiras paróquias em T3, das Pastoras Amélia e Rosita, do Pastor Ndembele e do Bispo Ngove, senti quase um sentimento de decepção quando não vi as batas, as cordas e toda a parafernália Zione que eu esperava analisar e contextualizar durante os cultos. Esse meu desejo de “exótico”, confesso, acabou por ser estilhaçado pelo desejo de “modernidade” dos meus interlocutores, fazendo-me voltar à estaca zero e limpar as minhas ideias preconcebidas. Quando eu pensava já ter um certo domínio do assunto, conheci vovó Josina e mergulhei no seu mundo para mim quase onírico e, mais uma vez, todo o entendimento e as primeiras conclusões que eu formara

sobre cura Zione foram novamente baralhados e postos em questão. Quando seguidamente entrei em contacto com a igreja de Malhangalene, liderada pela enigmática bispa Cláudia, dei-me realmente conta que cada igreja é um pequeno mundo à parte, com as suas regras e equilíbrios, tal como as unidades familiares. Apesar desta variedade de tipologias e práticas, começou a emergir um discurso recorrente sobre tradição e modernidade entre líderes, membros e pacientes Zione que acabou por acompanhar todo o meu terreno, e que é o fio condutor de toda a tese.

Quando cheguei a Maputo, e comecei a dar os primeiros passos no terreno e a recolher as primeiras entrevistas entre as igrejas em T3, foi a heterogeneidade e a descentralização das pequenas paróquias que mais cativou a minha atenção, juntamente com o discurso recorrente sobre o desejo de “modernidade” e a necessidade de legitimar as próprias práticas e instituições. Os primeiros pastores e bispos Zione com quem falei sentiram logo a necessidade de expressar um certo desconforto, perante a perpetuação de práticas Zione demasiado próximas das tradicionais. Discutia-se a necessidade de eliminar o sacrifício de animais, sendo a morte de Jesus Cristo o derradeiro sacrifício para os seres humanos, e já era oficialmente proibida a prática de *kuchoque*, a versão Zione da técnica de *kufemba*, específica dos curandeiros denominados *nyamusoro*. Ao mesmo tempo, uma boa parte da parafernália usada durante os cultos era posta em causa, sobretudo por uma série de líderes Zione que tinham recebido formação bíblica noutras denominações cristãs, em particular na Assembleia de Deus. Falava-se em Zione antigos, que seguiam a Bíblia à letra, e Zione novos, que misturavam práticas e visões ilegitimamente como forma de assegurar um maior número de clientes. A necessidade de pôr ordem na variedade de práticas era simultaneamente um exercício de poder tanto por parte do próprio governo, como por parte de pastores e bispos que nesta contingência tinham encontrado novos espaços de autoridade.

Nos primeiros meses de observação aprendi que as igrejas Zione são pequenas, autónomas e descentralizadas, e que a autoridade e habilidade dos seus líderes são fulcrais não só para manter viva e sólida a comunidade religiosa e os seguidores fixos, mas sobretudo para assegurar um fluxo constante de pacientes que não passam necessariamente a fazer parte da congregação. Ao contrário das expectativas que eu tinha após a leitura dos estudos sobre igrejas Zione sul-africanas (Comaroff 1985; Kiernan 1992), o que encontrei no meu percurso entre igrejas Zione em Maputo não foi a marcação constante de limites entre a comunidade religiosa e o mundo exterior, nem sequer a tentativa de repor uma certa coesão na própria auto-percepção com vista a

“domesticar a modernidade” através da criação de significados coerentes. Pelo contrário, cruzei-me com realidades porosas, abertas, em diálogo com outras comunidades religiosas, prontas a reformular-se e a abraçar a “modernidade”. Tal como pude observar em T3, muitos pastores abandonaram as batas, as cordas, os batuques e outros objectos que há anos faziam parte da “tradição” Zione, tal como se foi definindo a partir da África do Sul. Mas esta reformulação constante é intrínseca à natureza flexível e mutável das igrejas Zione desde a sua origem, graças à sua informalidade, à sua dimensão reduzida e familiar, e à ausência de uma doutrina escrita e homogênea, o que deixa espaço à contínua incorporação de novos significados e valores. É precisamente por esta razão que eu sugiro que as igrejas Zione sobrevivem e representam uma religião popular, com uma das difusões mais profundas e capilares no Sul do país.

Durante os primeiros meses de trabalho, tornou-se cada vez mais claro que as mulheres, sobretudo as mais velhas, desempenhavam um papel fundamental dentro das igrejas Zione, o que não é estranho dado o papel social que as mulheres detêm na comunidade mais ampla. Assim como na sociedade de Maputo em geral, nas igrejas Zione há um jogo de complementaridade entre os géneros e não uma mera dinâmica de subalternidade. No Sul de Moçambique, as mulheres têm um papel de mediação entre linhagens, pois quando se casam (sobretudo quando é oficializada a cerimónia de *lobolo*) acabam por pertencer simultaneamente à sua linhagem de origem e à do seu marido, adquirindo desta forma um poder que na prática quotidiana pode ser significativo. Aquando da observação das relações de parentesco é necessário dar conta, não só das dinâmicas entre os géneros, mas também observar as hierarquias transversais baseadas na idade. Quando uma mulher é mãe e seguidamente avó, adquire uma certa autoridade na família do marido, pois assegurou a descendência e passou a fazer parte da sua linhagem.

Nas igrejas Zione que frequentei mais intensamente, conheci mulheres que eram o pivô da congregação e do seu núcleo doméstico. Uma realidade não está desligada da outra, e ser uma pastora ou bispa de sucesso significa também ser uma mãe e uma avó capaz de gerir e manter as relações familiares com mestria. Além disso, maternidade e cura estão profundamente ligadas e, em continuidade com a tradição do Sul de Moçambique em que os *vanyamusoro* são maioritariamente mulheres (Honwana 2002), muitos profetas Zione são também do sexo feminino. Neste contexto curar significa integrar, domesticar e familiarizar a alteridade. Os espíritos maus são espíritos alheios,

não familiares, e portanto, sempre potencialmente perigosos. As mulheres, com a sua capacidade de oferecer descendência a uma linhagem à qual não pertencem, tiveram sempre um papel de mediação no Sul de Moçambique (onde a exogamia está difundida), uma mediação que se estende também ao universo espiritual. São as mulheres a possibilitar a integração de espíritos alheios, que surgem por guerras, dominações estrangeiras, homicídios, feitiçaria, migrações, etc., e que afligem as famílias através de fenómenos de possessão, fazendo com que estes espíritos, de vingativos ou agressores se tornem aliados e afins. Ao se tornarem esposas dos espíritos, as mulheres criam condições para que estes espíritos sejam compensados, para que os pactos entre vivos e mortos (não familiares) sejam selados, dando vida a novas alianças e poderes, entre os quais poderes de cura. Assim, se é verdade que as mulheres experienciam nos seus corpos a aflição de espíritos vingativos, também é verdade que o mal é transformado através dos seus corpos, convertendo-se numa habilidade e numa fonte de cura, e fazendo destes mesmos espíritos íntimos aliados.

Durante o terreno não consegui captar plenamente este aspecto, e foi graças aos trabalhos de Luiz Henrique Passador (2011), em Homóine, e de Kristie Schuetze (2010), na Gorongosa, que se tornou mais clara a razão da difusão da autoridade feminina nas práticas de cura, e mais especificamente nas igrejas Zione, em continuidade com as práticas médicas pré coloniais. A compreensão desta passagem foi fundamental para elaborar o Capítulo IV, que considero ser o “coração” da tese, pois não é possível entender os mecanismos de cura sem antes ter aprofundado a etiologia do sofrimento e da doença e, conseqüentemente, dos espíritos e da sua relação com os vivos. Os espíritos, sejam eles antepassados, espíritos de cura ou espíritos alheios, continuam a ser mediadores indispensáveis nos processos terapêuticos. É por esta razão que uma boa parte da tese é dedicada à análise da etiologia do sofrimento, porque, depois de regressar do terreno, foi precisamente este aspecto a levantar maiores dúvidas e a necessitar de uma reflexão mais extensa.

Para elaborar esta parte da tese, o trabalho de Webster sobre parentesco chope foi a referência fundamental para aprofundar as lógicas que definem, não só as relações entre os vivos, mas também entre vivos e mortos. Além do texto de Alcinda Honwana (2002) e do marco que é a obra de Junod (1996[1912]), achei também muito elucidativo o primeiro texto que em 2005 me veio parar às mãos sobre religião tradicional moçambicana, *Questões Cristãs*, do padre católico moçambicano Langa (1992). Sugiro que as informações presentes no seu texto, em diálogo com o próprio Junod, devem ser

tomadas em consideração por quem investiga sobre assuntos religiosos e terapêuticos no Sul de Moçambique.

Devo também uma boa parte da elaboração do Capítulo IV à pastora Josina e à sua imensa disponibilidade. De facto, depois de ter sido “purificada” de todas as minhas ideias preconcebidas sobre igrejas Zione, num domingo em que não esperava nenhuma novidade, entrei na igreja de vovó Josina e o meu percurso tomou um rumo completamente novo. Os primeiros meses com a pastora foram intensos e inebriantes. Não só havia uma profusão de batas, cordas, batuques, bengalas, mas na sua igreja também ouvi falar de espíritos *xipoco*, *mulhiwa*, *mukonwana*, *xindotana* e de *munyama*. Eu tinha acesso a todas as consultas, assim como aos tratamentos na praia, na igreja, e nas casas dos pacientes. Desta forma a minha atenção foi conduzida para o universo populoso e, para mim, confuso dos espíritos e dos maridos espirituais que pareciam afligir a maior parte das pacientes que ali chegavam. Na casa da pastora o discurso sobre *mwane*, em chope, ou *muknowana*, em changane, era o prato do dia. Todas as famílias, segundo a pastora e o marido, pareciam ter um espírito *mukonwana* que estava a causar problemas. O discurso era sempre o mesmo: era necessário limpar o passado, purificar os espíritos e os vivos do passado. Só assim os caminhos poderiam ser abertos e o véu escuro da pobreza ser levantado das caras dos pacientes.

Num primeiro momento pensei que a repetição do diagnóstico de possessão por marido espiritual estivesse ligada a uma certa maneira de trabalhar e de entender o universo espiritual de vovó Josina. Porém ao me confrontar com Linda Van de Kamp, e depois de frequentar a igreja da bispa Cláudia no coração de Maputo, apercebi-me que a aflição por marido espiritual é um fenómeno muito mais difundido e enraizado do que eu imaginava. Trata-se de um idioma muito antigo, característico das invasões nguni no século XIX e de um lugar onde a guerra, assim como afirma Passador (2011), estruturou uma boa parte das formas de sociabilidade. Assim, as actuais contradições do papel feminino e das uniões familiares, e com a discrepância económica entre ricos e pobres cada vez mais visível em Maputo, as histórias dos maridos espirituais revelam a necessidade de projectar a culpa em direcção a alguém que muitas vezes já não está vivo. Há uma triangulação na imputação da culpa, o que muitas vezes gera conflitos. Quando há infertilidade, mortalidade infantil, incapacidade ou impossibilidade de “segurar o lar”, o problema está na mulher. Ela incorpora o mal, mas não é culpada, sendo ela a vítima de parentes ambiciosos e gananciosos. Nesta triangulação, os maridos espirituais afinal não são os “maus da fita”, eles surgem por causa legítimas,

pois foi estipulado um pacto que não foi respeitado. Os culpados são os que seguiram a tradição, mas uma tradição errada, que sacrifica filhas para obter protecção e riqueza, ou para pacificar os inimigos, os estrangeiros. É verdade que há uma crítica social, mas ao mesmo tempo, há também uma perpetuação de mecanismos e lógicas que remetem sempre a responsabilidade para outros. Algumas vezes esses outros não são exactamente especificados, mas voluntariamente deixados sem nome, num limbo carregado de ambiguidade.

Não posso dizer se este mecanismo gera uma possibilidade de empoderamento para as mulheres. É claro que sendo esposas ignoras de um espírito, afastam da sua pessoa o peso de não poder gerar filhos, em caso de infertilidade, ou de não ter um lar estável e próspero. Ao mesmo tempo, culpabilizando os pais, conseguem libertar-se da sua autoridade e afirmar a sua autonomia. Contudo, as rupturas e os desafios que tudo isto comporta põem em questão os benefícios que derivam do diagnóstico de marido espiritual. Algumas mulheres que conheci tiveram que enfrentar momentos de confronto e de luta muito intensos, com investimentos emocionais e económicos significativos.

Por esta razão, quero deixar aberto um espaço de reflexão sobre os inúmeros desafios que a cura Zione, mas não só, abre na vida de uma pessoa. A meu ver, a posse por marido espiritual não é só uma cura dos traumas da memória, mas é gerador de novos significados nem sempre lineares nem explícitos. É uma forma de reescrever o passado onde não há só perdão e reconciliação, mas uma potencial duplicação de desentendimentos entre pais e filhos, antepassados e descendentes. Há assim uma exploração de um sentido de desordem espiritual bastante difundido, que tanto marca as relações entre as pessoas em Maputo.

Na minha experiência pessoal, não só entre igrejas Zione, mas como esposa, cunhada e nora, senti muitas vezes um conflito interior que aflige uma boa parte das pessoas que conheço. Para mim este conflito está em grande parte na percepção que um bom número de pessoas tem da sua própria história, marcada por discursos de dominação (missionário, colonial, socialista, neoliberal, etc.), que definiram não só as hierarquias entre seres humanos, mas também hierarquias cognitivas que ainda hoje afectam mente e corpo.

Como já afirmei anteriormente, a apropriação de um certo discurso sobre a “modernidade”, esta última tão desejada pelos meus interlocutores, testemunha uma incorporação de valores dominantes que foram impostos como sendo uma teleologia irreversível da espécie humana. Os discursos que recolhi e fui ouvindo em inúmeras

ocasiões (entre os quais: “nós os africanos não prestamos”) fizeram-me chegar à conclusão que, para muitas das pessoas que encontrei ao longo do meu percurso, ser participante na “modernidade”, abandonando o fardo da “tradição”, significa poder ser sujeitos “completos”, dignos, plenos. Significa ser um projecto de pessoa com êxito.

Os banhos na água do mar, os vapores, a ingestão de preparados, os sacrifícios de animais, o uso de vaselina, cordas, batas, são actos e gestos simbólicos cuja finalidade é limpar o passado do paciente e dos espíritos que compõem a sua pessoa, e “abrir os caminhos” para um direito legítimo à felicidade. Este caminho é tortuoso, improvisado, e nem sempre seguro.

Nas suas práticas de cura, as igrejas Zione desvendam assim a incorporação de um discurso missionário e colonial, mas também do anti-tradicionalismo do pós independência e da retórica do desenvolvimento tão redundante e tão opressora que define e desenha categorias de “grupo-alvo”, relembrando constantemente vulnerabilidades, carências, incapacidades. Então, a “modernidade” é aqui entendida como um discurso moral dominante que marca os percursos e a auto-percepção dos indivíduos que dela se sentem excluídos, em conjunto com o cristianismo que é o seu grande aliado. Ser moderno não é só um objectivo, mas parece ser um elemento indispensável da própria cura, significando a possibilidade de um futuro neste mundo e assim a salvação.

Os líderes das igrejas Zione apropriam-se, em parte, desta retórica, mas jogam habilmente em diferentes níveis. Se é verdade que a modernidade cura, é também verdade que só a mediação dos espíritos dos mortos, convertidos e recuperados, torna a cura concretizável. Se a “modernidade” pode ser interpretada no final, como uma forma de resistência e um mecanismo tácito para recuperar e retomar os poderes da tradição de forma camuflada, o sofrimento e a ambiguidade que todas estas passagens parecem gerar colocam em questão uma conclusão unívoca.

De facto, os desafios da cura Zione permanecem em aberto e será cada vez mais necessário abordar a cura de um ponto de vista mais transversal, entre as diferentes realidades religiosas e os serviços de saúde pública e privada, dando conta de recíprocas influências e interconexões. Com certeza, analisar as narrativas sobre as aflições por marido espiritual, que falam sobre a história moçambicana desde o século XIX, continuará a ser um desafio para quem queira entender, não só como o sofrimento e a doença são entendidos e geridos no Sul de Moçambique, mas também o modo como a história se escreve no corpo através dos espíritos.

Glossário

Chapa: transportes semi-colectivos, com 15 lugares de lotação, propriedade de empresas privadas que garantem a maior parte do transporte urbano, suburbano e entre as províncias.

Chotso: pote de barro de pequenas dimensões geralmente usado para preparar ou guardar medicamentos tradicionais.

Diliza: dança circular praticada durante os cultos Zione, e que literalmente significa “fazer ruir”, “derrubar” (*kudiliza*) (Sitoe 1996).

Gandzelo: nas igrejas Zione refere-se ao sacrifício de animais (rolas, pombos, cabritos, carneiros e bois e, nalgumas igrejas, também galinhas). Tradicionalmente, a palavra *gandzelo* indicava a árvore sagrada onde as famílias celebravam cerimónias dedicadas aos próprios antepassados através do sacrifício de um animal (mas nem sempre era uma obrigação) e de outras oferendas, unindo assim os defuntos e os vivos. Segundo Junod (1996 [1912]), a palavra *gandzelo* ou *gandrelo* (em ronga) referia-se ao altar dos antepassados que podia ser constituído por uma “pequena panela colocada do lado direito da entrada da aldeia ou sob a árvore designada pelos ossículos” (1996: 332). *Gandzelo* refere-se a uma espécie de “altar”, e o termo foi utilizado pelos missionários protestantes para traduzir a palavra “holocausto” na Bíblia vernacular.

Kokwane/vakokwane: avô/avó, tio-avô/tia-avó, seja do lado paterno, seja do lado materno.

Ku-choque: versão bantu do verbo português “chocar”, que neste contexto significa mais precisamente “captar”. É relativo à capacidade de alguns profetas Zione em serem temporariamente possuídos pelo espírito de um paciente para este comunicar as suas vontades ou explicar as razões que afligem a vítima em questão. Ver também *kufemba*.

Ku-femba: literalmente “farejar”, “cheirar”. É uma técnica através da qual um curandeiro consegue ser possuído temporariamente por um espírito do paciente, para que este último possa falar e indicar a causa do problema e expressar possíveis pedidos. É um dom conferido geralmente por espíritos (*svikwembu*) originários do centro do país, os vaNdau, e próprio dos curandeiros chamados *vanyamusoro*.

Ku-khendhla: “pedido de sorte”. Geralmente indica um ritual de compra de espíritos para protecção e benefício pessoal. Literalmente o verbo significa “abrir um caminho” ou uma fenda no corpo para inocular um medicamento para selar um pacto com um espírito.

Ku-khongela: rezar, orar, professar uma religião (Sitoe 1996). A sua versão substantivada, *mukhongeli*, significa “ser crente” e, neste sentido, “ser cristão”.

Ku-jondza: estudar. É utilizado também para indicar a leitura do texto bíblico (*kudjonza Bibe*le, “ler a Bíblia”).

Ku-phahla: oferecer sacrifícios e oferendas aos antepassados (Sitoe 1996). O substantivo é *muphahlu*. Existe também a sua forma em português: *phahlar*. Estes tipos de oferendas são frequentemente acompanhados pela aspersão de um líquido alcoólico no chão (cerveja, bebidas tradicionais, etc.) e pela emissão de saliva. A emissão da saliva é entendida como uma dádiva, e é requisito necessário para que os projectos ou propósitos apresentados aos antepassados tenham êxito. As oferendas podem ser animais domésticos, como galinhas, carneiros, cabras ou bois, produtos de cultivo (sobretudo cereais), cerveja, vinho, rapé e capulanas. A carne dos sacrifícios é depois consumida pela família seguindo algumas regras específicas de distribuição, segundo a idade e a posição no interior da família. Granjo (2009) define o acto de *kuphahla* como “uma invocação cerimonial e conversa com os antepassados, em que estes são informados de um projecto dos vivos (casamentos, negócio, viagem, etc.), para o qual é pedida a sua autorização e protecção, ou são simplesmente lembrados e saudados” (2009: 571).

Lobolo/Lovolo: dote que o noivo ou a sua família dá à família da noiva para que o casamento seja legítimo (Sitoe 1996). Existe também a forma verbal: *kulobola* ou em

português *lobolar*. O *lobolo*, acompanhado por uma cerimónia que prevê também o ritual de *kuphahla*, não estabelece só a união de dois indivíduos, mas sela a união entre duas linhagens apresentando-a oficialmente aos espíritos antepassados das duas famílias. Assim, nesta união toda a descendência produzida pelo casal irá pertencer oficialmente à linhagem patrilinear do pai. Neste sentido, o *lobolo* não é só uma troca de ordem económica, mas estabelece uma ordem e um acordo entre vivos e mortos. Por esta razão quando não é cumprido pode, surgir desequilíbrios espirituais, sobretudo para os filhos.

Machamba: campos cultivados.

Mademonio: tradução changane de demónios. É um termo muito utilizado pelos pastores e membros das comunidades Zione para indicar os espíritos maus em geral. Relativamente ao caso moçambicano, o termo *mademonio* foi utilizado na versão vernacular do Novo Testamento (protestante).

Mahamba: cerimónia tradicional ligada aos antepassados que implica sacrifícios e oferendas. Em português é frequentemente traduzido pelo substantivo “missa”. Segundo Langa (1992) pode ser identificado também pelo termo *xirilo* (em changane), do verbo *kurila*, “chorar”, indicando portanto o acto de “chorar alguém ou celebrar a sua memória” (Langa 1992: 75). Geralmente este tipo de cerimónia é oficiado junto aos túmulos que estão presente no terreno circundante às habitações da família. Afirma ainda Langa: “ a família pode oferecer sacrifícios por qualquer um dos mortos [...] desde que eles, os mortos, o peçam e que os membros vivos se lembrem deles. Daqui se vê que ter sido conhecido em vida é decisivo” (1992: 77). Durante as cerimónias de *mahamba* o *gandzelo* é mais especificamente o lugar onde o sacrifício é oficiado, a árvore sagrada que é altar dos *tinguluve*, e o *phahla*, acompanhado pela sílaba sagrada *psu* e pelo borrifar do solo com saliva e cerveja é o acto mais íntimo e importante, que formaliza uma comunicação, uma nova informação e sela um pacto.

Mamana: mãe, mulher em geral. É frequente utilizar mãe ou *mamana* para interpelar mulheres em idade adulta.

Moya: literalmente vento. Em sentido lato refere-se a um espírito no seu sentido mais neutro, sem nenhuma conotação. Pode ser também odor, cheiro (Sitoe 1996). Neste contexto, os espíritos são vistos como “ventos internos”, como um veículo entre o corpo dos vivos, cujo limite é dado pela pele, símbolo de separação entre o Eu e o Outro, e o mundo exterior. Nas igrejas Zione e entre os curandeiros também, a presença dos espíritos é manifestada por espirros, soluços e enfáticos bocejos durante os cultos. Sempre por esta razão, o *nyamusoro* tem a capacidade de “farejar” no ar os espíritos dos seus pacientes.

Moya wa Kwetsima: Espírito Santo. Literalmente, o espírito que resplandece ou que é puro.

Mpfhukwa: do verbo *kupfhukwa*, acordar, ressuscitar (Sitoe 1996). São espíritos (tradicionalmente de origem nguni e ndau) capazes de voltar e possuir um vivo para exigir uma compensação ou obter vingança por uma injustiça subida. De acordo com a explicação de Rennie (1973) e Honwana (2002), os guerreiros ndau eram conhecidos por adquirir a capacidade de ressuscitar depois da morte, através da posse de um indivíduo vivo. Este poder era obtido através do consumo de uma planta, o *mvhuko*, que entre os vaNdau era administrada logo nos primeiros anos de vida. Em caso de maus-tratos, mortes violentas e falta de um enterro digno (e sem ter tido a possibilidade de criar descendência própria), os espíritos ndau podiam possuir um descendente da família que tinha sido causa da sua morte, exigindo vingança. Geralmente os espíritos *mpfhukwa* atormentavam uma família até a sua vontade ser respeitada (causando mortes, infertilidade, doenças, etc.). Na maioria dos casos, o apaziguamento do espírito alcançava-se através da sua integração na família atormentada, oferecendo ao espírito uma palhota no quintal (*ndhomba*), uma jovem da casa totalmente dedicada (*nsati wa svikwembu*, mulher do espírito) e algumas cabeças de gado. Desta forma, o espírito tornava-se um *mukonwana*, um cunhado ou algo semelhante, e convertia-se numa entidade protectora.

Mukonwana: genro ou cunhado. O termo marca uma relação de afinidade e é utilizado também para definir o marido espiritual, sobretudo quando a relação não tem conotações negativas.

Mulhiwa: espírito de um enfeitado (Sitoe 1996). Os *svikwembu swa mulhiwa* referem-se a espíritos de pessoas que foram mortas através de actos de feitiçaria e literalmente significa “os que foram comidos” (do verbo *kudhla*, comer), pois geralmente são almas que pertencem a corpos que foram consumidos, e que a seguir passam a ser manipuladas por um feiticeiro (*muloyi*). Segundo Langa (1992) quando um *xikwembu* é enviado por um *muloyi*, como parece ser o caso do *svikwembu swa mulhiwa*, o paciente não entra em transe e a única solução é chamar um especialista para fazer comunicar o espírito e tomar conhecimento do seu pedido por conta do próprio *muloyi*. Sendo assim, satisfeito o pedido, o espírito pode ser expulso do corpo da sua vítima.

Munyama: literalmente, escuridão. Tradicionalmente, o termo *munyama* indica uma condição de poluição ritual, um estado temporário causado pelo desrespeito de determinados tabus, como o contacto com o sangue, os mortos, as menstruações, a seguir a um parto, etc. A ideia de *munyama* estaria associada a uma noção de contaminação da pessoa. *Munyama* é um estado de marginalidade entre a vida e a morte que diminui temporariamente a resistência aos ataques das doenças, criando um estado de azar e desagrado para com as outras pessoas (Ngubane 1977). Flikke (2001) evidencia a importante relação entre sofrimento e escuridão (“sofrimento como escuridão” p. 210). Sendo assim, a cor preta encarna não só a poluição, mas também o abandono pelas entidades protectoras. Quando um indivíduo caminha na escuridão, torna-se propenso a doenças, acidentes, problemas de várias naturezas.

Ndau (pl. *vandau*): população originária do Centro de Moçambique (sul do rio Save) subjugada durante a dominação das populações nguni em Moçambique durante o século XIX.

Ndhomba: palhota cerimonial dedicada aos espíritos. É conhecida também pelo nome de *thepele* (Honwana 2002; Langa 1992).

Ndzuzu: espíritos ligados às águas (rios, lagoas, mar). Diz-se que os curandeiros que trabalham com este tipo de espíritos (de origem ndau) são treinados nas profundezas das águas e têm uma particular predisposição para trabalhar nas águas do mar ou dos rios.

Ngoma: tambor, recinto e ritos de iniciação (Sitoe 1996).

Nguluve (pl. *tinguluve*): chamado também *kokwane* (pl. *vakokwane*), avô/avó, são os antepassados (patrilineares e matrilineares) de um indivíduo. São os mortos considerados no interior da própria consanguinidade, e dentro da sua descendência não costumam possuir os vivos, mas fazem parte intrínseca dos seus descendentes, às vezes definindo a sua personalidade e maneira de ser.

Nguni (pl. *vanguni*): população de origem sul-africana que estabeleceu domínios militares no Centro e Sul de Moçambique durante o século XIX. O mais conhecido e duradouro foi o Reino de Gaza, estabelecido por Shoshangane, com uma extensão do Rio Inkomati até ao Rio Zambezi (actual Província da Zambézia), derrotado pelos portugueses só no final do Século XIX.

Ntsumi (pl. *tintsumi*): mensageiro, anjo em contexto cristão.

Nyamusoro (pl. *vanyamusoro*): adivinho que descobre o culpado por meio do farejo (Sitoe 1996). Segundo Honwana (2002), este tipo de curandeiro é dos mais poderosos no sistema médico tradicional do Sul de Moçambique. Um *nyamusoro* geralmente trabalha com os seus espíritos linhageiros (*tinguluve*) e espíritos (*svikwembu*) de origem nguni, originários da África do Sul, e ndau, originários do Centro de Moçambique. Antes da invasão e dominação nguni e a consequente subjugação dos povos locais e ndau, a categoria de *nyamusoro* (cuja especialidade é a técnica de *kufemba* conferida em particular pelos espíritos ndau) não existia e os curandeiros trabalhavam unicamente com o auxílio dos próprios antepassados.

Pulapula: manto Zione de curto comprimento, utilizado durante os tratamentos e os cultos.

Svikwembu (sing. *xikwembu*): são espíritos possesores que auxiliam o trabalho dos curandeiros chamados *vanyamusoro* (sing. *nyamusoro*). São geralmente espíritos herdados (seja a nível patrilateral seja matrilateral) que conferem a capacidade de adivinhar e captar espíritos maus, curando o paciente através da mediação dos espíritos *tinguluve*. A posseção pelos *svikwembu* tem geralmente características iniciáticas. Esta categoria de espíritos é estrangeira, de origem sul-africana – nguni – e do centro do país

– ndau – (Junod 1996 [1912]; Honwana 2002) e a sua introdução no Sul de Moçambique remonta ao século XIX, quando entre as populações da actual África do Sul, na região do Natal, houve uma reorganização de poderes, provavelmente associada à ascensão do líder Chaka Zulu, que forçou algumas populações a deslocar-se para fora das suas terras de origem. Neste período alguns grupos de vaNguni espalharam-se em direcção a Norte, fundando reinos de tipo militar e subjugando populações autóctones em numerosas áreas da África Austral, como no Zimbabwe, Zâmbia, Malawi e Moçambique. Neste último, o mais conhecido e duradouro foi o Reino de Gaza, estabelecido por Shoshangane, com uma extensão do Rio Inkomati até ao Rio Zambezi (actual Província da Zambézia), derrotado pelos portugueses só no final do século XIX. Durante o seu domínio, os vaNguni subjugaram também os povos do centro do país de língua Shona-Karanga, que se tornaram conhecidos pela designação de vaNdau. Numerosos jovens ndau foram forçados a espalhar-se como soldados por todo o império, ganhando a reputação de valentes guerreiros (com uma carga mística ainda hoje em dia reconhecida), enquanto as mulheres eram obrigadas a casar com líderes nguni com vista a reforçar o domínio na região. Contudo, o efeito produzido foi o oposto, pois o povo ndau fortaleceu a sua identidade, enquanto as outras populações do Sul de Moçambique (como Changana, Ronga e Tswa) absorveram a cultura nguni e reordenaram profundamente a cultura local. É neste período que entre os povos que Junod classifica com o termo geral de Tsonga, começaram a verificar-se fenómenos de possessão pelos espíritos nguni e ndau, os primeiros geralmente originados por alianças no seio das famílias (como casamentos ou amizades com líderes nguni, com os quais a relação não foi percebida como conflituosa) e os segundos por vinganças, através do fenómeno de *mpfhukwa* (Marlin 2001; Honwana 2002; Granjo 2008). Quando tem inicial maiúscula significa Deus.

Tichakachaka: literalmente, “várias espécies” (Ribeiro 1964). Em contexto Zione, o termo refere-se à corda que une diferentes cores e, assim, os vários antepassados de quem a amarra.

Tihlolo: ossículos divinatórios. Indica também a própria técnica de adivinhação através dos ossículos ligada em particular aos espíritos (*svikwembu*) de origem nguni.

Xifungo (pl. *svifungo*): literalmente juramento, do verbo *kufungela*, jurar. Nas igrejas Zione o termo indica as cordas de algodão que são utilizadas durante os rituais. Podem ser linhas únicas, geralmente colocadas à cintura por baixo da roupa, ou aos pulsos ou tornozelos (a sua utilização é muito frequente para a protecção de bebés), ou amarradas a bengalas de madeira, bambu ou plástico, cruzes de várias dimensões, espadas de madeira, facas de cozinha, dependendo das visões dos vários profetas Zione. Os *svifungo* podem ser também cordas mais espessas trançadas a mão, combinando binariamente as seis cores, mais frequentemente amarelo-vermelho, vermelho-amarelo, branco-verde, branco-azul.

Xigubo: tambor de grandes dimensões. Mais especificamente indica um ritmo próprio que acompanha uma dança guerreira changana, mas por metonímia é frequentemente utilizado como instrumento de percussão durante as danças.

Xifuta (pl. *svifuta*): vapores de ervas ou sangue de sacrifícios de animais utilizados durante tratamentos de medicina tradicional ou Zione. Em português são traduzidos pelo nome de bafo.

Xigono (pl. *svigono*): um tipo de espírito mau. É algo corpóreo, palpável, como um pequeno animal ou um anão, e pode ser apanhado por um indivíduo que caminha na rua, num trilho, ou no mato, pois pode ser definido como uma espécie de espírito errante. Há várias interpretações: Polanah (1987) descreve o *xigono* como espírito de um feiticeiro morto, Langa (1992) classifica-o como espírito escravo de um *muloy*, enviado para o interior de uma família com a finalidade de provocar desgraças. Nesta perspectiva, os *svigono* são almas de pessoas que foram mortas e consumidas pelo próprio *muloy* e controladas para atacar os vivos. Seguindo Langa, o *xigono* é caracterizado por uma fraqueza de carácter e, quando é agarrado e descoberto por um *nyamusoro*, denuncia prontamente o seu patrão. Para além disso, o *xigono* nem sempre resulta da manipulação da alma de um ser humano, mas pode ter origem num animal, numa pedra, no fogo, etc.

Xindotana: “marido espiritual” na sua conotação negativa. O termo é o pejorativo do substantivo *ndota*, que se refere a uma pessoa de respeito, um ancião ou conselheiro com uma determinada posição na comunidade (Sitoe 1996). *Xindotana* indica alguém que assume uma posição de superioridade que na verdade não lhe compete.

Xinyanganyanga: expressão utilizada para indicar a prática da medicina tradicional (*nyanga* é de facto um tipo de curandeiro local). Em contexto Zione têm uma acepção negativa, traduzindo o termo português “curandeirismo”.

Xipoco (pl. *svipoco*): noção que se aproxima do conceito europeu de fantasma, de espírito irrequieto. Pode ser algo volátil, capaz de voar, análogo ao fumo. Pode ser um espírito servidor de *muloy*, mas não necessariamente, pois está ainda mais próximo do conceito de espírito errante e pode ser encontrado ao longo de um caminho, num trilho no mato, pisando um terreno poluído, por exemplo. Neste caso pode tratar-se de um espírito perdido que se encontra separado do seu grupo familiar e que, no seu vaguear pela terra, passa a atormentar as pessoas. Junod (1996[1912]) sustenta que o termo *xipoco* vem do Bóer *spook*, fantasma, e é um tipo de espírito introduzido com a vinda dos Europeus. Para o missionário, este tipo de espírito encontra-se ao serviço do *muloy*: “segundo a ideia indígena, os deitadores de sorte têm o poder de sujeitar os fantasmas como escravos e de os fazerem trabalhar, de noite, nas suas lavras” (1996: 419).

Xiwatcho: combinação de água, sal e cinza (Kiernan 1976; Oosthuizen 1992; Flikke 2001). Deriva do verbo inglês *to wash*, lavar.

Bibliografia

- Aboim, S. 2008. “Masculinidades na encruzilhada: hegemonia, dominação e hibridismo em Maputo”, *Análise Social* XLIII (2º): 273-295
- Agadjanian V. 1999. “As Igrejas Zione no espaço sociocultural de Moçambique”, *Lusotopie*, pp. 415-423
2001. “Negotiating Through Reproductive Change: Gendered Social Interaction and Fertility Regulation in Mozambique”, *Journal of Southern African Studies* 27(2): 291-309
- Amadiume, I. 1997. *Reinventing Africa. Matriarchy, Religion and Culture*. London: Zed Books
- Anderson, A.H. 1999. “The Lekganyanes and Prophecy in the Zion Christian Church”, *Journal of Religion in Africa* XXIX (3): 285-312
2001. *African Reformation. African Initiated Christianity in the 20th Century*, Trenton and Asmara: Africa World Press
- Appadurai, A. 1997. *Modernity at Large. Cultural Dimensions of Globalization*, Minneapolis and London: University of Minnesota Press
- Araújo, M. G. Mendes de, 1999. “Cidade de Maputo. Espaços Contrastantes: do urbano ao rural”, *Finisterra* XXXIV, 67-68: 175-190
- Arnfred. S. 2004. “Re-thinking Sexualities in Africa: Introduction”, in *Re-thinking Sexualities in Africa* edited by S. Arnfred, Stockholm: Alfa Print
- Ashforth, A. 1996. “Of Secrecy and the Commonplace: Witchcraft and Power in Soweto”, in *Social Research* 63 (4)
1998. “Reflections on spiritual insecurity in a modern African city (Soweto)”, in *African Studies Review* 41(3): 39-67
2005. *Witchcraft, Violence, and Democracy in South Africa*, Chicago: Chicago University Press Ashforth, A.

- Bagnol, B. 2008. "Lovolo e espíritos no Sul de Moçambique", *Análise Social* XLII: 251-272
- Balandier, G. 1955. *Sociologie Actuelle de l'Afrique Noire*, Paris: Presses Universitaires de France
- Barrett, D. B. 1968. *Schism and Renewal in Africa: an Analysis of Six Thousand Contemporary Religious Movements*. Nairobi: Oxford University Press
- Bastos, C. 2011. "Fronteiras instáveis, corpos permeáveis: alguns mapas do medo, da política e da biologia imaginária" em *Razões de Saúde. Poder e administração do corpo: vacinas, alimentos, medicamentos*, organizado por M. I. Cunha e J. Y. Durand, Lisboa: Fim de Século
- Beneduce R. 2002. *Trance e possessione in Africa, Corpi, mimesi, storia*, Torino: Bollati Boringhieri
- Bledsoe, C. H. 1980. *Women and Marriage in Kpelle Society*. Stanford: Stanford University Press.
- Boddy, J. 1989. *Wombs and Alien Spirits. Women, Men, and the Zar Cult in Northern Sudan*, University of Wisconsin Press
1994. "Spirit Possession Revisited: Beyond Instrumentality", *Annual Review of Anthropology*, 23: 407-434
- Bond, G. 1987. "Ancestors and Protestants: religious coexistence in the social field of Zambian community", *American Ethnologist* 14(1): 55-72
- Bourguignon, E. 1976. *Possession*, San Francisco: Chandler and Sharp
2004. "Suffering and Healing, Subordination and Power: Women and possession Trance", *Ethos* 32(4): 557-574

- Branquinho, J. A. G. De Melo, 1967. *Prospecção das Forças Tradicionais. Manica e Sofala*. Serviços de Centralização e Coordenação de Informações de Moçambique
- Cahen, M. 2000. "L'État Nouveau et la diversification religieuse au Mozambique, 1930-1974. I Le résistant essor de la portugalisation catholique", *Cahiers d'Études africaines*, 158, XL-2 309-349
1987. *Mozambique. La Révolution implosée, Etudes sur 12 ans d'indépendance (1975-1987)*, Paris : Editions L'Harmattan
- Cahen, M., Waniez, P. & V. Brustlein. 2002. "Pour un atlas social et culturel du Mozambique", *Lusotopie*: 305-362
- Cannell, F. 2005. "The Christianity of Anthropology", *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, 11(2): 335-356
- (ed.) 2006. *The Anthropology of Christianity*. Durham & London: Duke University Press
- Chirenje, J. M. 1987. *Ethiopianism and Afro-Americans in Southern Africa 1883-1916*, Louisiana State University Press
- Ciekawy, D. and P. Geschiere. 1998. "Containing Witchcraft: Conflicting Scenarios in Postcolonial Africa", *African Studies Review* 41(3): 1-14
- Cliff, J. 1993. "Donor dependence or donors control?: The case of Mozambique", *Community Development Journal* 28(3): 237-244
- Cohen, E. 2008. "What is Spirit Possession? Definining, Comparing, and Explaining Two Possession Forms", *Ethnos* 73(1): 101-126
- Cohen, S. 1999. *Politics without a Past: the absence of history in postcommunist nationalism*, Durham, NC: Duke University Press

- Cole, J. and K. Middleton, 2001. "Rethinking Ancestors and Colonial Power in Madagascar", *Africa* 71(1): 1-37
- Comaroff, J. 1985. *Body of Power, Spirit of Resistance. The Culture and History of a South African People*, Chicago: University of Chicago Press
- Comaroff, J and J. L. Comaroff. 1991. *Of Revelation and Revolution. Christianity, Colonialism and Consciousness in South Africa (Volume One)* Chicago: The University of Chicago Press
- 1993 (eds). *Modernity and Its Malcontents: Ritual and power in Postcolonial Africa*, Chicago: University of Chicago Press
- Comaroff, J. L. and J. Comaroff. 1997. *Of Revelation and Revolution. The Dialectics of Modernity on a South African Frontier (Volume Two)*, Chicago: The University of Chicago Press
- Cornwall, A. 2005. "Introduction: perspective on Gender in Africa", in *Readings in Gender in Africa* edited by A. Cornwall, Bloomington: Indiana University Press
- Costa, A. Bénard da, 2007. *O Preço da Sombra. Sobrevivência e reprodução social entre famílias de Maputo*, Lisboa: Livros Horizonte
- Crapanzano, V. 1977. "Mohammed and Dawia: Possession in Morocco", in *Case Studies in Spirit Possession* edited by V. Crapanzano e V. Garrison, New York: Wiley
- Crapanzano, V. and V. Garrison (eds) 1977. *Case Studies in Spirit Possession*, New York: Wiley
- Cruz e Silva, T. 1996. *Protestant Churches and the Formation of Political Consciousness in Southern Mozambique (1930-1974). The case of the Swiss Mission*. PhD Thesis, University of Bradford
1998. "Educação, Identidades e Consciência Política. A Missão Suíça no Sul de Moçambique (1930-1975)", *Lusotopie*: 397-405

2001. “Entre a exclusão social e o exercício da cidadania: Igrejas Zione no Bairro Luís Cabral”, *Estudos Moçambicanos*, Nº 19: 61-68
2002. “Continuidades e rupturas na definição de normalidades religiosas em Moçambique e consequente processo de exclusão social: o caso do movimento Zione na cidade de Maputo (1980-2002)”, in *Portuguese/African Encounters Congress*. [s.l.], Brown University
- Daneel, M. 1992. “Exorcism as a Means of Combating Wizardry: Liberation or Enslavement, in *Empirical Studies of African Independent/Indigenous Churches*, edited by G. C. Oosthuizen, & I. Hexham, Lewiston, N.Y.: The Edwin Mellen Press
- Dawson, A. 2011. “Introduction: Possession and Invocation in Contemporary Context”, in *Summoning the Spirits. Possessing and Invocation in Contemporary Religion*, edited by A. Dawson, London: I. B. Tauris
- Devisch, R. 1996. “Pillaging Jesus: Healing Churches and the Villagisation of Kinshasa”, *Africa*, 64(4): 555-586
- Dillon-Malone, C. 1983. “The «Mutumwa» Churches of Zambia: an Indigenous African Religious Healing Movement”, *Journal of Religion in Africa* 14(3): 204-222
- Engelke, M. 2004. “Discontinuity and the Discourse of Conversion”, *Journal of Religion in Africa* 34(1-2)
2006. “Clarity and Charisma: on the Uses of Ambiguity in Ritual Life”, in *The Limits of Meaning. Case Studies in the Anthropology of Christianity* edited by M. Engelke and M. Tomlinson, New York and Oxford: Berghahn Books
2010. “Past Pentecostalism: notes on rupture, realignment and everyday life in Pentecostal and African Independent Churches”, *Africa* 80(2): 177-199
- Etherington, N. A. 1978. *Preachers, Peasants, and Politics in Southeast Africa, 1835-1880. African Christian Communities in natal, Pondoland and Zululand*, London: Royal Historical Society

1979. "The Historical Sociology of Independent Churches in South East Africa", *Journal of Religion in Africa* 10(2): 108-126
- Feierman, S. & J. M. Janzen (eds.) 1992. *The Social Basis of Health and Healing in Africa*, Berkeley: University of California Press
- Feliciano, J. F. 1989. *Antropologia Económica dos Thonga do Sul de Moçambique*, Tese de Doutoramento, Lisboa, Instituto Superior de Ciências do Trabalho e da Empresa (ISCTE)
- Ferguson, J. 2006. *Global Shadows. Africa in the Neoliberal World Order*, Durham and London: Duke University Press
- Fernandez J. W. 1964. "African religious Movements Types and Dynamics", *Journal of Modern African Studies* 2(4):531-49
1978. "African Religious Movements", *Annual Review of Anthropology*, 7: 195-234
- Figueira, M. 1966. *Seitas Religiosas Gentílicas ou Nativistas em Moçambique*. Maputo, Arquivo Histórico de Moçambique e Lisboa, Arquivo Mario Pinto de Andrade, Fundação Mario Soares (documento digitalizado: pasta 04335.006.001)
- Finerman, R. 1989. "The forgotten healers: women and family healers in an Andean community" in *Women as Healers: Cross-Cultural Perspectives* edited by C. S. MacClain, New Brunswick: Rutgers University Press
- Flikke, R. 2000. "Changement Social, prière e parenté au sein de l'église sioniste" in *Dynamiques Religieuses en Afrique Australe*, org. de V. Faure, Paris: Karthala
2001. *Curing the Ills of History. From Colonial Public Health to Hygiene and Healing in Contemporary South African Independent Churches*, Doctor Political Degree, University of Oslo
- Florêncio, F. 2005. *Ao Encontro dos Mambos. Autoridades Tradicionais vaNdau e Estado em Moçambique*. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais

- Fogelqvist, A. 1986. *The Red-dressed Zionists: symbols of Power in a Swazi Independent Church*, Uppsala Reports in Cultural Anthropology 5. Uppsala: University of Uppsala
- Freitas, A. H. Ivens Ferraz de. 1957. *Seitas Religiosas Gentílicas [Província de Moçambique]*. Arquivo Histórico de Moçambique
- Freston, P. 2005. "The Universal Church of the Kingdom of God: a Brazilian Church finds success in Southern Africa", in *Journal of Religion in Africa* 35(1): 33-65
- Fry P. 2000, "O Espírito Santo contra o Feitiço e os espíritos revoltados: «civilização» e «tradição» em Moçambique", *Mana* 6(2): 65-95
- Geertz, C. 1973. "Religion as a Cultural System", in C. Geertz, *The Interpretation of Cultures: Selected Essays*. New York: Basicbooks
- Geschiere, P. 1997. *The modernity of witchcraft: politics and the occult in postcolonial Africa*, Charlottesville: University Press of Virginia
- Giles, L. L. 1987. "Possession Cults on the Swahili Coast: A re-examination of Theories of Marginality", *Africa*, 57(2): 235-257
- Granjo, P. 2007. "Limpeza Ritual e Reintegração Pós Guerra em Moçambique", em *Análise Social* 182: 123-144
- 2008, "Saúde, doença e cura em Moçambique", in E. Lechner (ed.), *Migração, Saúde e Diversidade Cultural*, Lisboa, ICS
- 2009, "Saúde e Doença em Moçambique", em *Saúde Social São Paulo*, 18 (4): 567-581
2010. "Ser Curandeiro em Moçambique: uma Vocação Imposta?" em *Profissão e Vocação Delicado*, organizado por V. A. Borges e S. Dix (pp. 115-143). Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais

- Guyer, J. I. 1993. "Wealth in people and self-realization in Equatorial Africa", *Man* 28(2): 243-265
1995. "Wealth in people, wealth in things. Introduction", *Journal of African History* 36: 83-90
- Halloy, A. and V. Naumescu, 2012. "Learning Spirit Possession: an Introduction", *Ethnos* 77(2): 155-176
- Hammond-Tooke, W. D. 1984. "In Search of the Lineage: the Cape Nguni Case", em *Man* 19: 77-93
- Hanlon, J. 1996. *Peace without profit: How the IMF blocks rebuilding in Mozambique*, Portsmouth, NH: Heinemann
- Hanlon, J. and T. Smart. 2008. *Do bicycles equal development in Mozambique?* Boydell & Brewer
- Harries, P. 1988. "The Roots of Ethnicity: Discourse and the Politics of language Construction in South-East Africa", *African Affairs* 87 (346): 25-52
1998. "Christianity in black and white. The establishment of protestant churches in Southern Mozambique", *Lusotopie*: 317-333
2001. "Missionaries, Marxists and magic: power and the politics of literacy in South-East Africa", *Journal of Southern African Studies* 27 (3): 405-427
2007. *Butterflies and Barbarians. Swiss Missionaries & System of Knowledge in South-East Africa*, Harare: Waver Press
- Hastings, A. 1979. *A History of African Christianity 1950-1975*, Cambridge: Cambridge University Press.
1994. *The Church in Africa 1450-1950*, Oxford: Clarendon Press.
2000. 'African Christian Studies, 1967-1999: Reflections of an Editor'. *Journal of Religion in Africa* 30(1)

- Helgesson, A. 1994. *Church, State and People in Mozambique. An Historical Study with Special Emphasis on Methodist Developments in the Inhambane Region*, PhD Dissertation Uppsala University
- Honwana, A. M., 1998. "Sealing the Past, Facing the Future: trauma healing in rural Mozambique", in *Accord*, 3: 75-81
2002. *Espíritos vivos, tradições modernas: possessão de espíritos e reintegração social do pós guerra em Moçambique*. Maputo: Promédia
- Igreja, V. 2003. "Why there are so many drums playing until down? Exploring the Role of Gamba Spirits and Healers in the Pot-War Recovery Period in Gorongosa, Central Mozambique", *Transcultural Psychiatry* 40 (4): 458-487
- Igreja, V., Dias-Lambranca, B., Richters, A. 2008. "Gamba spirits, gender relations, and healing in post-civil war Gorongosa, Mozambique", *Journal of Royal Anthropological Institute* 14: 353-371
- Janzen, J. 1997. "Therapy Management: Concept, Reality, Process", *Medical Anthropology Quarterly*, Vol. 1(1): 68-84
1992. *Ngoma: Discourses of Healing in Central and Southern Africa*. Berkeley: University of California Press
- Jonker, C. 2000. "The Politics of Therapeutic Ngoma. The Zionist churches in urban Zambia", in *The Quest for Fruition through Ngoma: The Political Aspects of Healing in Southern Africa*, edited by Dijk, Rijk van, Ria Reis & Marja Spierenburg, Athens: Ohio University Press; Oxford: James Currey
- Junod, H.A. 1996 [1912]. *Usos e costumes dos Bantos*, Maputo: Arquivo Histórico de Moçambique, 2 volumes
- Karp, I. 2002. "Development and Personhood: tracing the contours of a moral discourse", in *Critically Modern, Alternatives, Alterities, Anthropologies* edited by B. M. Knauff, Bloomington: Indiana University Press

- Kiernan, M. 1976. "The Work of Zion. An Analysis of a African Zionist Ritual", in *Africa* 46(4): 340-356
1978. "Saltwater and Ashes: Instruments of Curing among Some Zulu Zionists", in *Journal of Religion in Africa*, 9(1): 27-32
1979. "The Weapon of Zion", in *Journal of Religion in Africa*, X (1)
1982. "The Problem of the Evil in the Context of Ancestral Intervention in the Affairs of the Living in Africa", *Man* 17: 287-301
1990. *The Production and Management of Therapeutic Power in Zionist Churches within a Zulu City*. Lewiston: The Edwin Meller Press
1991. "Wear'n'Tear and Repair: the Color Coding of mystical Mending in Zulu Zionist Churches", *Africa* 61(1): 26-39
1992. "The Herder and the Rustler: Deciphering the Affinity Between Zulu Diviner and Zionist Prophet", *African Studies* 51(2): 231-242.
1994. "Variation on a Christian theme: the healing synthesis of Zulu Zionism" in *Syncretism/Anti-Syncretism. The Politics of Religious Synthesis* edited by C. Stewart & R. Shaw, New York: Routledge
- Kirsch, T. G. 2011. *Spirits and Letters. Reading, Writing and Charisma in African Christianity*, New York: Berghahn Books
- Kolawole, M. E. M. 1998. *Gender Perception and Development in Africa*. Lagos: Arrabon Academic Press
- Kopytoff, I. 1971. "Ancestors as elders in Africa", *Africa* 41(2): 129-142
- Lachartre, B. 2000. *Enjeux urbains au Mozambique. De Lourenço Marques a Maputo*, Paris: Karthala
- Lambek, M. 1980. "Spirits and Spouses: Possession as a system of communication among the Malgasy speakers of Mayotte", *American Ethnologist* 318-331
1981. *Human Spirits: A Cultural Account of Trance in Mayotte*, New York: Cambridge University Press
2002. *The Weight of the Past. Living with History in Mahjanga, Madagascar*, New York: Palgrave Macmillan

- Lan, D. 1985. *Guns and Rain: guerillas and spirit mediums in Zimbabwe*, London: James Currey
- Langa, A. 1992. *Questões Cristãs. A Religião Tradicional Africana (Moçambique)*. Braga: Editorial Fransiscana
- Lanternari, V. 1963. *Religions of the Oppressed*, New York: Knopf
- Last, M. 1992, "The Importance of Knowing about not Knowing: Observations from Hausaland", in *The Social Basis of Health and Healing in Africa* edited by Feierman, S. & J. M. Janzen, Berkeley: University of California Press
- Lévi-Strauss, C. 1978. *L'Antropologia Strutturale*, Milano: Il Saggiatore
- Lewis I. M. 1971. *Ecstatic religion. An Anthropological Study of Spirit Possession and Shamanism*, Harmondsworth: Penguin
- Liesegang, G. 1970. "Nguni migrations between Delagoa Bay and the Zambezi", *African Historical Studies* 3(2):317-37
- Loforte, A. M. 2003. *Género e Poder entre os Tsonga de Moçambique*. Lisboa: Ela por Ela
- Luedke, T. 2005. "Presidents, Bishops and Mothers. The Construction of Authority in Mozambican Healing", in *Borders and Healers: brokering therapeutic resources in Southeast Africa* edited by T. J. Luedke e H.G. West, Bloomington: Indiana University Press
2007. "Spirit and Matter: the materiality of Mozambican Prophet Healing", *Journal of Southern African Studies*, 33(4): 715-731
2011. "Intimacy and Alterity: Prophetic Selves and Spirit Others in Central Mozambique", *Journal of Religion in Africa* 41: 154-179

- Luedke, T. J. & West H.G. (eds) 2005. *Borders and Healers: brokering therapeutic resources in Southeast Africa*, Bloomington: Indiana University Press
- Macamo, E. 1998. “A influência da religião na formação de identidades sociais no Sul de Moçambique”, em *Identidade, Moçambicanidade, Moçambicanização* organizado por C. Serra, Maputo: Livraria Universitária UEM
- MacGaffey W. 1981. “African Ideology and Belief: A Survey”, *African Studies Review*, 24(2/3): 227-274
- MacGonagle, E. 2000. “Becoming Ndau: Re-creating identities in Central Mozambique and Eastern Zimbabwe” Paper Presented at the 43rd African Studies Association Annual Meeting, Nashville, Tennessee, 18th November 2000
2007. *Crafting Identity in Zimbabwe and Mozambique*. Rochester: University of Rochester Press
- Mahumane, J. 2004. “As igrejas Zione e a cooperação comunitária no processo de guerra e pós guerra em Moçambique: um estudo de caso no Distrito de Homoine, 1980-2003”, Comunicação para o VIII Congresso Luso-Afro-Brasileiro de Ciências Sociais, Coimbra Setembro 2004.
2008. *Representações e Percepções sobre Crenças e Tradições Religiosas no Sul de Moçambique: o Caso das Igrejas Zione*. Tese de Mestrado, Lisboa, ICS
- Manning, C. and M. Malbrough, 2010. “Bilateral donors and aid conditionality in post-conflict peacebuilding: the case of Mozambique”, *The Journal of Modern African Studies* 48(1): 143-161
- Mariano, E. 2002. *Childlessness: whom to blame and how to cope. Symbolic representations and healing practices among the Shangana of Southern Mozambique*, Master Thesis in Social Anthropology, University of Bergen
- Marshall, R. 2009. *Political Spiritualities. The Pentecostal Revolution in Nigeria*. Chicago: University of Chicago Press

- Marlin, R. 2001. *Possessing the Past: Legacies of Violence and Reproductive Illness in Central Mozambique*, Doctoral Thesis in Anthropology, Rutgers, New Jersey
- Maués R. H., 2003. “Bailando com o Senhor: técnicas corporais de culto e louvor (o êxtase e o transe como técnicas corporais) ”, *Revista de Antropologia de São Paulo*, USP, 46 N. 1
- Maxwell, D. 1999. “Historicizing Christian Independency: the Southern African Pentecostal Movement c.1908-60”, *Journal of African History* 40: 243-264
- McCall, J. 1995. “Rethinking ancestors in Africa”, *Africa* 65(2): 256-70
- Mendes, M. C. 1985. *Maputo antes da independência: geografia de uma cidade colonial*, Lisboa: Instituto de Investigação Científica Tropical
- Meneses, M. P. 2004. “«Quando não há problemas, estamos de boa saúde, sem azar nem nada»: para uma concepção emancipatória da saúde e das medicinas”, em *Semear Outras Soluções. Os Caminhos da Biodiversidade e dos Conhecimentos Rivaís*, organizado por B. S. Santos, Porto: Edições Afrontamento
- Meyer, B. 1999. *Translating the Devil. Religion and Modernity among the Ewe in Ghana*, Trenton: Africa World Press
- Miers, S. and I. Kopytoff, (eds) 1977. “Introduction” in *Slavery in Africa: Historical and Anthropological Perspectives*. Edited by S. Miers and I. Kopytoff, Madison: University of Wisconsin Press.
- Moore, H. & T. Sanders (eds) 2001. *Magical Interpretations, Material Realities: Modernity, Witchcraft and the Occult in Postcolonial Africa*, London: Routledge
- Mosse, D. 2007. “Possession and Confession. Affliction and Sacred power in colonial and contemporary Catholic South India”, in *Anthropology of Christianity* edited by F. Cannel, London: Durham

- Mourier-Genoud, E. 1996. "Of God and Ceasar. The relations between Christian Churches and the State in Post Colonial Mozambique 1974-1981", *Le fait Missionnaire*, Cahier n° 3
- Nabokov, I. 1997. "Expel the Lover, Recover the Wife: Symbolic Analysis of a South Indian Exorcism", *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, 3(2): 297-316
- Niehaus, I. 2005. "Witches and Zombies of the South African Lowveld: Discourse, Accusations and Subjective Reality", *Journal of Royal Anthropological Institute* 11(2): 191-210
- Ngoenha, S. E. 1999. "Os Missionários Suíços face ao Nacionalismo Moçambicano", em *Lusotopie* pp. 425-436.
- Ngubane, H. 1977. *Body and Mind in Zulu Medicine*, Oxford: Blackwell
- Ogundipe-Leslie, M. 1994. *Re-creating Ourselves – African Women and Critical Transformation*. Trenton: African World Press
- Oppenheimer, J. e I. Raposo (org). 2007. *Subúrbios de Luanda e Maputo*, Lisboa: Edições Colibri
- Oosthuizen, G. C. & I. Hexham (eds) 1992. *Empirical Studies of African Independent/Indigenous Churches*, Lewiston, N.Y.: The Edwin Mellen Press
- Oosthuizen, G. C. 1966. "African independent/indigenous Churches in the social environment: an empirical analysis", *Africa Insight* 26 (4)
1988. "Indigenous Healing within the context of African Independent Churches", in *Afro-Christian Religion and Healing in Sothorn Africa* edited by G. C. Oosthuizen, et al., Lewiston: Edwin Mellen Press
- Oyewumi, O. 1997. *The invention of Women: making an African Sense of Western Discourse*, Minneapolis: University of Minnesota Press

- Palmié, S. 2002. *Wizards and Scientists. Exploration in Afro-Cuban Modernity and Tradition*, Duke University Press
- Passador, L. H. 2010. “As mulheres são más. Pessoa, género e doença no Sul de Moçambique”, em *Cadernos Pagu* 35: 177-210
2011. *Guerrear, casar, pacificar, curar: o universo da “tradição” e a experiência como HIV/Aids no Distrito de Homoine, Sul de Moçambique*, Dissertação de Doutorado Unicamp, Campinas
- Pereira, E. 1971. “Croyance du peuple shangane et Christianisme”, Mémoire présenté en vue de la licence en catéchèse et pastorale, Université Catholique de Louvain. Arquivo Historico de Moçambique
- Pfeiffer J. 2002. “African Independent Churches in Mozambique: Healing the Afflictions of Inequality”, *Medical Anthropological Quarterly*, 16(2)
2003. “International NGOs and primary health care in Mozambique: the need for a new model of collaboration”, *Social Science and Medicine* 56: 725-738
2004. “International NGOs in Mozambique: the “Velvet Glove” of privatization”, in *Unhealthy health policy: a critical anthropological examination*, edited by A. Castro and M. Singer, Walnut Creek: Altamira Press
- Pina-Cabral, J. 2010. “Xará: Namesakes in Southern Mozambique and Bahia (Brazil)”, *Ethnos* 75(3): 323-345
- Pitcher, M. A. 2002. *Transforming Mozambique. The Politics of Privatization, 1975-2000*, Cambridge: Cambridge University Press
2006. “Forgetting from above and memory from below: strategies of legitimization and struggle in Postsocialist Mozambique”, *Africa* 76(1): 88-112
- Polanah, L. 1987. *O Nhamussoro e as outras funções mágico-religiosas*. Coimbra: Instituto de Antropologia

- Quintela, J. e V. Piteira. 2001. “Recomposição social e organização/desorganização na periferia urbana de Maputo”, em *Urbanização Acelerada em Luanda e Maputo. Impacto da guerra e das transformações sócio-económicas (década de '80 e '90). Textos Preliminares*. CEAs, Centro de Estudos sobre África e do Desenvolvimento, Universidade Técnica de Lisboa
- Ranger T. O. 1967. *Revolt in Southern Rhodesia 1896-7: A Study in African Resistance*. London: Heinemann
1986. “Religious Movements and Politics in Sub-Saharan Africa”, *African Studies Review*, 29(2): 1-69
- Ranger, T.O. & Kimambo, I. N. (eds) 1972. *The Historical Study of African Religion*, London: Heineman Educ.
- Rennie, J. K. 1973. *Christianity, Colonialism and the origins of nationalism among the Ndau of Southern Rhodesia, 1890-1935*. Unpublished PhD Dissertation, Northwestern University
- Ribeiro, A. 1965. *Gramática Changana (Tsonga)*. Kisubi, Uganda: Marianum Press
1998. *Antropologia. Aspectos culturais do povo Changana e problemática Missionária*, Maputo: Paulinas
- Ribeiro, C. O. 2007. *Relações Politico-Comerciais Brasil - África (1985-2006)*, Universidade de São Paulo (USP). Tese de Doutorado
- Robbins, J. 2004. “The Globalization of Pentecostal and Charismatic Christianity”, in *Annual Review of Anthropology*, 33: 117-43
2007. “Continuity Thinking and the Problem of Christian Culture”, in *Current Anthropology*, 48(1): 5-38
- Rocha, A. 2002. *Associativismo e Nativismo em Moçambique*, Maputo: Promédia
- Sackey, B. M. 2006. *New Directions in Gender and Religion. The Changing Status of Women in African Independent Churches*, Oxford: Lexington Books

- Sahlins, M. 1999. "What is Anthropological Enlightenment? Some Lessons of the Twentieth Century", *Annual Review of Anthropology* 28: i-xxiii
2011. "What Kinship is (part one)", *Journal of the Royal Anthropological Institute* 17(1)
- Sanneh, L. 1984. "Prelude to African Christian Independency: the Afro-American Factor in African Christianity", *Harvard Theological Review* 77(1): 1-32
- Sarró, R. 1993. "Els moviments religiosos africans: una perspectiva antropológica", *Studia Africana*, 4: 23-34
2008. *Politics of Religious Change On The Upper Guinea Coast. Iconoclasm Done And Undone*, Edinburgh: Edinburgh University Press
2009. "O sofrimento como modelo cultural: uma reflexão antropológica sobre a memória religiosa na diáspora africana", em *Os Saberes da Cura: Antropologia da Doença e Práticas Terapêuticas* organizado por C. Pussetti, e L. Pereira Silva, Lisboa: Instituto Superior de Psicologia Aplicada
- Sarró, R. e C. Mafra. 2009. "Cem anos de oração", *Religião e Sociedade* 29 (2): 9-12
- Schmidt, B. E. 2010. "Possessed Women in the African Diaspora: Gender Difference in Spirit Possession Rituals", in *Spirit Possession and Trance. New Interdisciplinary Perspectives* edited by B. E. Schmidt and L. Huskinson, New York: Continuum
- Schmidt, B. E. and L. Huskinson (eds) 2010. *Spirit Possession and Trance. New Interdisciplinary Perspectives*, New York: Continuum
- Schuetze, C. K. 2010. *The World is upside down: women's participation in religious movements in Mozambique*. Publicly accessible Penn Dissertation. Paper 101. Ref. repository.upenn.edu/edissertations/101
- Scott, J. C. 1998. *Seeing like a State. How certain schemes to improve the human condition have failed*, New Haven and London: Yale University Press

- Seibert, G., 2005, "But the manifestation of the Spirit is given to every man to profit withal. Zion Churches in Mozambique since the early 20th Century", *Social Sciences & Missions*, December
2011. "Brazil in Africa: Ambitions and Achievements of an Emerging Regional Power in the Political en Economic Sector", Forth European Conference of African Studies, Junho 2011.
- Sheldon, K. E. 2002. *Pounders of Grain. A History of Women, Work and Politics in Mozambique*, Heinemann: Portsmouth
- Shepherd Maclain, C. (ed.) 1989. *Women as Healers: Cross-Cultural Perspectives*. New Brunswick: Rutgers University Press
- Sitoe, B. 1996. *Dicionário Changana-Português*. Maputo: Instituto Nacional de Desenvolvimento da Educação
- Smith, F. M. 2001. "The Current State of Possession Studies as a Cross-disciplinary Project", *Religious Studies Review*, 27(3): 203-212
- Soothill, J. E. 2007. *Gender, Social Change and Spiritual Power: Charismatic Christianity in Ghana*, Leiden: Brill
- Stirrat, R. L. 1977. "Demonic Possession in Roman Catholic Sri Lanka", *Journal of Anthropology Research* 33: 133-157
- Stewart, C. & Shaw, R. (eds). 1994. *Syncretism/Anti-Syncretism. The Politics of Religious Synthesis*. New York: Routledge
- Sundkler, B. 1948. *Bantu Prophets in South Africa*, London: Lutterworth
1976. *Zulu Zion and some Swazi Zionists*, London: Oxford University Press

- Trentini, D. 2012. *On the Threshold of a Healer's Mosque: Spiritual Healing, Hazard and Power in Northern Mozambique*, PhD Dissertation, Department of Anthropology and Sociology, SOAS, University of London
- Turner, H. W. 1969. "A typology for African Religious Movements", *Journal of Religion in Africa*, 1(1): 1-34
- Turner, V. W. 1965. "Colour classification in Ndembu ritual: a problem of primitive classification", in *Anthropological Approaches in the Study of Religion*, edited by M. Banton, ASA Monographs 3, London: Tavistock
1968. *The Drums of Affliction: A Study of Religious Processes Among the Ndembu of Zambia*, Oxford, London
- Van de Kamp, L. 2011. *Violent Conversion. Brazilian Pentecostalism and the Urban Pioneering of Women in Mozambique*, Leiden, PhD Dissertation
- Van Dijk, R.; Reis R. and M. Spierenburg (eds) 2000. *The Quest for Fruition through Ngoma: The Political Aspects of Healing in Southern Africa*, Athens: Ohio University Press; Oxford: James Currey
- Visentini, P. 2005. *Relações Internacionais do Brasil: de Vargas a Lula*, São Paulo: Editora Perseu Abano
- Visentini, P. e A. Pereira, 2007. *The African Policy of Lula's Government*, Porto Alegre: NERINT
- Vivet, J. 2012. *Déplacés de guerre dans la ville. La citadinisation des deslocados à Maputo*. Paris : Karthala
- Webster, D. J. 2009 [1976]. *A Sociedade Chope. Indivíduo e aliança no Sul de Moçambique. 1969-1976*. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais

- Wedenoja, W. 1989. "Mothering and the practice of "Balm" in Jamaica", in *Women as Healers: Cross-Cultural Perspectives*, edited by C. Shepherd MacClain, New Brunswick: Rutgers University Press
- Welbourne, F.B. and Ogot, B.A. 1966. *A Place to Feel at Home. A Study of two Independent Churches in Western Kenya*, London: Oxford University Press
- Werbner, R. P. 1985. "The Argument of Images: From Zion to the Wilderness in African Churches" in *Theoretical Explorations in African Religion* edited by W. Van Binsbergen and M. Schoffeleers KPI: London
1997. "The suffering body: passion and ritual allegory in Christian encounter", *Journal of Southern African Studies* 23(2): 311-324
- West, H. G. 2005. "Working the borders to beneficial effects: the not-so-indigenous knowledge of not-so-traditional healers in Northern Mozambique", in *Borders and Healers: brokering therapeutic resources in Southeast Africa* edited by T. J. Luedke e H.G. West, Bloomington: Indiana University Press
- West, M. E. 1975. *Bishops and Prophets in a Black City*. Cape Town, London: Philip & Collings

Documentos online

Ficha técnica de 2006

Moçambique, Melhoria dos Assentamentos Informais, Análise da Situação & Proposta de Estratégias de Intervenção

Promotor: Direcção Nacional de Planeamento e Ordenamento Territorial (DINAPOT);

Financiamento: Programa das Nações Unidas para os Assentamentos Humanos (UN-HABITAT); **Elaboração:** Centro de Estudos de Desenvolvimento do Habitat (CEDH)

Universidade Eduardo Mondlane (UEM)

http://www.unhabitat.org/downloads/docs/4399_50963_CWS%20in%20portuguese.pdf

(acesso 08/08/2013)

Perfil da Cidade de Matola elaborado pelo Instituto de Desenvolvimento:

http://www.iid.org.mz/iucn/html/matola_perfil_da_cidade.HTM (acesso 01/02/2011)

Araújo, G. Mendes de, “Espaço Urbano Demograficamente Multifacetado. As Cidades de Maputo e Matola”:

http://www.apdemografia.pt/ficheiros_comunicacoes/1853187958.pdf

(acesso 05/08/2013)

Outros Documentos

Igreja São União Apostólica Cristã de Moçambique, 2010. (sem título), 2ª Edição

Opúsculo impresso